مخطوطات جامع عنيزة

مخطوطة (١٢٣)

هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول لأمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي، وقبله وبعده عدة ورقات فوائد متنوعة

ملاحظات

كتب سنة ١٠٩٢

ف ٣٠١

٢٥١

مكتبة تمنينة
الوطنية
١٤٢٩/١٢/١

انما هي لتعويه الحكم الذي في خبرها انما قام من ثم وجب ان يكون مجهولا للمخاطب او منزلا منزلته ولافادة الحصر
وضعا على الاصح فيهما عند الجمهور الاصوليين خلافا لجمهور النحاة ويقول باثبات الحكم لما بعدها ونفيه عما عداه
فيد الكلمة انها وردت في كلامهم له عاليا والاصل الحقيقة وحوار غيره الاستعمال في غيرها وضعت له خلاف الاصل
فلا بد له من دليل ثم لانها تنافي على انها غير بسيطة مركبة من ان الاثبانية وما النافية فاما ان تنفي الحكم عما بعدها
ونفيه لغيره وهو باطل اجماعا واما عكسه فهو المطلوب فان قلت انبساطها تعين الاول ورد ذلك بقوله
الحصر باد وعلى ان الحصر اما حقيقي نحو انما الحكم الله الواحد واما اضافي نحو انما الله اله واحد لان صفاته
تعالى لا تنحصر في ذلك وانما قصد به الرد على منكري التوحيد ومنه انما الربا في النسيئة بل
فهم منه ابن عباس رضي الله عنهما الحصر الحقيقي فقصر الربا عليه وقال الجمهور ان كان اضافيا وظاهر
او جعلها معهودة منسوخ بادلة اخرى وانما حسن بالغام عمرو بعد انما قام زيد ولم يكن تحصيلا للحاصل
لانها قد يجوز بها لغير الحصر وتراخيها فيها عما قام الا زيد لانه قدر مشترك بينهما واختص الثاني بزيادة قوة
فيه لزيادة حروفه نظير سوف والسين في التنفيس ولانه فيه لفظ للتصريح بما جمعها بين النفي والاثبات
ما المطابقة وفي انما معنوية وقول شارح الاسنى انها ليست للحصر مطلقا لحديث ما من نبي من الانبياء الا
وقد اوتي من الايات ما امن عليه البشر وانما كان الذي اوتيته وحيا ويلزم من كونها للحصر
المعجزة عن غير القران وانه يسع الاحتجاج بغيره لنفي المعجزة عنه ليس في محله لما قررناه من ان الحصر يكون
اضافيا وهو هنا كذلك محصرا المعجزة في القران ليس لنفيها عن غيره بل لجميعها عن سائر المعجزات
المعجزات كلها كانها في ضمنه محصورة فيه ونظيره انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
اي انما الكاملون في الايمان انما انت منذر اي بالنسبة لمن لم يؤمن انما انا بشر مثلكم وانكم
تختصمون الي بالنسبة لعدم الاطلاع على بواطن الامور انما الحيوة الدنيا لعب ولهو اي بالنسبة لمن
اثرها والحكم في ذلك العرائن والسياق فحيث عينا الحصر في شيء مخصوص فهو اضافي وان لم يكن
فان قلت حذفا لما في رواية صحيحة يدل على عدم اعتبار الحصر قلت ممنوع لان رواية يرد كرها
زيادة وزيادة الثقة مقبولة

وامر بالجماعة فذل الجاهلون وهلك المسلمون وقوى عليهم الجاحدون الغاصبون وحكموا الجائر الجبار
الطاغون واخذوا الاموال وقتلوا الرجال واهلكوا الاطفال واصطلموا الاموال وماتت الحق وظهر الباطل الفسق
هذا اما عمل الامام الحق ان يفعله ولا يكون هذا الامر حتى يسلم الموضع ناقد خلته في الامة حاكم بالكتاب والسنة لان
في فعله دلك صلاح المسلمين

ضابط المحدود والمقصور

كتكرة وشئ غير حرف كفية وقراءة من هذا الباب

قد يجمع فعله على حرف — وأنثى أفعل مد الجرير اسم للجبل أي مد الخيل أي جمعا وقصرا

أنبيا وأحقاقا — نقيضها

ومنه أفعلا وكلوزن — تلى فعلاء بالضم الشهير كالبغاء والنداء والنقاء

كأكيسة وأفيئة وأرديه — بخوطي وأس واو تلى طبأ وابنا وأبا

وواحد جمع أفعله فعال — وجمع الفعل مثل الجبر

الرباعي والخماسي قد ورد — كما يجيء انقا وانقي انقا واستنع استيعا

ومصدر كل فعل ليس يدري — ثلاثيا على مر الدهور

المقصور

كتكارى كحبارى وحادى

والمقصور أو ان قبلها — فعالى أو فعالى عين زوبد

وفعلى مع فعالى ثم فعلى — اذا سموه افعل في الدكوت

وكل اسم براء تأنيث سمع — وفعل صار اعيد كثير

ومنه جمع فعله والزمد — وفعله تخط بالمثل الكبير

الكبيرة وكبى — الكبيرة وكبى

انهت القاعدة في الممدود والمقصور الذي حاء من هذه المواد المذكورة ولما مضمون في ما قد ضبط منها واستوعب في مضانه وهذا الذي رتبه من اجلا العالم علاء الدين محمد بن عمل الكتاب رواه عن المؤلف المؤيد محمد رحمه الله وعفا عنه

حرر هذه الابيات حسب — حاد كره للحشر باقي

فاما الطول عند محققها — من عدن الى بطر العراقي

وساحل حده ان احد عدها — وبطر الشام ما الافاقي

نقل الى هنا فقط

قال في الاصل المنقول منه هذا الكتاب

تم ترتيبه على يد مؤلفه بمدينة بوسيه حرسها الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دائما الى يوم الدين

وحسبنا الله ونعم الوكيل

هذا الكتاب وقف على طلبة العلم الشريف بالمدرسة الشرابية بدمشق المحروسة لا يباع ولا يرهن ولا يوهب ولا يخرج عن الوقفية بحال من الاحوال ولا يعار الا لمن يقف على رهن يساوي ضعف قيمته ويكون ذلك بمعرفة ناظر الوقف ومن خالف ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والسلام

وقف هذا الكتاب على طلبة العلم الشريف بالمدرسة الشرابية بدمشق المحروسة لا يباع ولا يرهن ولا يوهب ولا يخرج عن الوقفية بحال من الاحوال ولا يعار الا لمن يقف على رهن يساوي ضعف قيمته ويكون ذلك بمعرفة ناظر الوقف ومن خالف ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والسلام

٩

٧

قال الجوهري شداد من عوز قال المسعودي في شرح طبها شداد من عوز اي ... نخله الحاج ... بالكسر
ما شدد به الحاجة ... شداد القارورة وهو صمامها وما شدد به راسها وكل شي شددت به خللا فهو شداد بكسر
السين وشداد العسر قوامه وشداد الثغر اذا اشتد بالحمل والرجال ... بكسر السين ... والفعال
بكسر الفاء ما يفعل به موجود في كلام العرب كالغطا وهو ما يغطى به واللحاف وهو ما يلتحف به ومثله قوله تعالى يجدون
نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله اي لا يجدون ما ينكح به المراة من مهر ونحوه واما السداد بفتح السين
فهو الاستقامة والصواب والوفود والاصابة في المنطق والتدبير والرمي وعن زر ... عن علي كرم الله وجهه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سل الله الهدى والسداد واذكر بالهدى هدايتك الطريق وبالسداد تسديدك السهم
... السداد ... الحجة ... وعن النضر بن شميل رحمه الله ... قال دخلت على
المامون وعلي اطمار اخلاق ... هذه الاخلاق ثم قال ... على ...
الحديث فقال المامون حدثنا هشيم بن بشير عن مجالد عن الشعبي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
تزوج الرجل المراة لدينها وجمالها وكمالها ومالها كان فيه سداد من عوز قال قلت يا امير المومنين احسن من عوف
الاعرابي عن الحسن ... قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج الرجل المراة لدينها وجمالها وكمالها
كان فيه سداد من عوز وكان ... المامون ... واستوى وقال يا نضر السداد في هذا الموضع لحن قلت نعم ...
الموضع ... قال فما الفرق بين السداد والسداد قلت السداد القصد في الدين والسبيل والسداد
البلغة في الشي ... فقال هل تعرف العرب هذا قلت نعم هذا العرجي من ولد عثمان بن عفان يقول اضاعوني واي
فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر كاني لم اكن فيهم وسيطا ولم تك نسبتي في آل عمرو فاطرق طويلا ثم رفع راسه وقال
قبح الله من لا ادب له ثم تجارينا الحديث ثم قال قبح الله ... امير المومنين واما ... هشيم وكان ...
امير المومنين ... وقد تتبع الفاظ الفقها ... قلت ... قال انشدني
احسن ما قالته العرب فانشدته شعرا اذا كان دوني من بليت بجهله ابيت لنفسي ان اقابل بالجهل وان كان
مثلي في محل من النهى هويت لنفسي ... وصفحا عن المثل وان كنت ادنى منه في الفضل والحجى رأيت له حق
التقدم والفضل فقال انشدني احسن ما قالته العرب في ... فانشدته شعرا على كل حال ... الحر عادة
... وعونا على الدهر فان يك امر ... وان قصر عن الحقوق ...
احسن ما قالته العرب في اصلاح ... فانشدته ...
... النحل ومن لا ... لم ياخذ الطور ...
... فقلت ... احسن ما قالته العرب ...
... وان ... فيكون ...
... الجواب ...
... فلا ...
...
[illegible]

[illegible]

... ولهذا السلام ... الاقم الصلوة ... معنى ارحنا بها يا ... بالصلوة لنستريح باداتها من شغل القلب
... لم يكن يجد غيرها من اعمال الدنيا تعبا او راحة بالصلوة لما فيها من مناجاته
... قرة العين ...
... فانها نظهر الغرة وندفن العرة المثارة الملاحاة والمجادلة والقرع
... اسم للمساوى والمعائب والنوم بالمعجمة هنا الحسن والعمل الصالح ...

هداية العقول إلى غاية السؤول
في علم الأصول

لمولانا سيد المحققين علامة العلما المدققين
شرف الاسلام والمسلمين
الحسن ابن امير المومنين
المصور بالله العظيم ابن يحيى
ابن علي صلوات الله
عليهم اجمعين

للعلامة صالح المقبلي رحمه الله

ان امرا عاف عمه المنهى عن ... ان لانبال الشرح مهما ابدا
وطالب المنهى ابدا فيه بدا ... وطولنا عرفه بالحاسب الغضا
فهل له لنيل الامكان بدا ... كلا ... وباغا الحر سبيل القضا
وفاتح القصد المهور دقه ... فقد تصور ذي العقل تلا
ان لم يكن شرح سعد الدين عمدته ... فانما العمد معقود على العمدا

وذلها بقضهم

وفاتح العود فليعقض اناءله ... على المحاهو تحلو منه كل صدا

ودليل الجمع الصحيح اسمعه المصنف رحمه الله تعالى

نعم وقد صار هذا بعد اكوادا ... في عادة الشول محق عالم فصدا

ودليل المعتمد شرح الجامع الامام سراج الدين رحمه الله

وعادة الشول لاتروى موادها ... الا بيلان منه كل كل صدا

وصلى الله على محمد وعلى آله الطيب الطاهرين

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
الكتاب الجليل الوجيز في علم الاصول
الفقير الذليل الراجي رحمة الله في اليوم الاخير
الحسن بن محمد بن علي عفا الله عنهم اجمعين

الحمد لله
قد صارت هذه النسخة الجليلة
بملك مولانا امير الجيش المظفر
الشول المعظم عماد الدين والدنيا
سيدي العلامة الضياء عباس
احيى رالايام حرسه
كما اقيم ... سنة ١٣٥٢

احمدك اللهم واشكرك كثيرا طويلا
كما انك لا احصي ثنا عليك
بكرة واصيلا انت كما اثنيت
على نفسك فلك الحمد والشكر
قد وجدوا فلك وعد وعدك
خلقك واصلوا سلم على رسولك
وصفيك واصطفيك على جميع
وقد فرغ من قصارها ... ١٠٨٠

وقد فرغ من تسويد هذه النسخة
الكتاب الجليل
وملكه الحر الفقير الى الله
محمد محي الدين الحسني
وفقه الله
سلخ ربيع الثاني
سنة ١٣٥٢

حفظه الله
الامام

بسم الله

وبعد حمد الله فاني بعثت لسدي المولى عباس رحمه الله والاسلام يحيى محمد يحيى الامام
وذاكر هذه النسخة الشريفة بعد قدر خمسة وعشرون ريالا فرضة الكتب
وصار هذه النسخة ملكا للاخ العلامة الضياء عباس رحمه الله سنة ١٣٥٢
بحمد الله

وقع ماذكر من سيدي ضياء الاسلام عباس رحمه الله يحيى محمد يحيى الامام حرسه الله بحضوري حسين بن علي
وحرر سلخه ٢٧ شهر ربيع الاخر سنة ١٣٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الفقير الى الله عز وجل الغني باعانته على حل كل معقد
الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق الى ما يرضيه قائدا ومن العصمة عما يرديه ذائدا **بعد** حمد الله على الآيه المفضله المدد فما تحصر بحد ولا تحصى بعدد والشهادة الناطقه بان لا اله الا هو الاحد الصمد والمدعنة بالنبوة والرساله لعبده سيدنا محمد والصلوة والسلام عليه وعلى اله حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد صلوة وسلاما ما دام اعظم معجزاته يد ودام الابد **لما كانت الحاجة** الى علم اصول الفقه شديدة ودواعيه العناية به عديدة لانها الاحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها اليه وكان علما اصليا لا يستغنى به الا اذا عرفت وجوه مسائله بعيون ادلتها وعلمت الطرق الى حل عقد اشبه والاعتراضات بمقبلها وحلتها **وكانت** كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضوان الله عليهم اما مطولة كالمحيى والجامع والمقنع وغيرها من الكتب التي هذبها سيدنا الباحث واليها المرجع فجمعت فاوعت وعمت فاعنت فهي كما شاهدها محررة للناظر بعين البصيرة مشتملة لمحققها لا طلاعه فيها على الفوائد الكثيرة جاوبة لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الادلة والشبه والاصيلة والاجوبة الا ان طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوايدها وتامل مقاصدها واقتناص شواردها واما مختصرة على اختلاف الطرايق وتباين الحقايق فمنها ما جمع آيادي الخلافات وروس المسايل جمعا لم يسبق الله احد من الاولين ولكنه اعقلها عن وجوه الحجج والدلايل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع غرابة ما في بعض الادلة من الاغفال والسمع ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ولم يكشف عن غمض غياس الاستبار وكل ذلك لطالبه هذا الفن عن كاف في الحاجة الى البراهين معرفة وجوه المسايل كالحاجة الى الاطراف **اجمع كتابا** **عن** في الاصول كافلا بما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها جاوبا لما لعلك شبهة به المخالف من الشبه وحللها معيارا للترجيح بين الاقاويل والدلايل محررا ممتنعا

ساصلها

الدلايل

الحجج

الاصول

الناظر

للناظر في اصول القواعد وحصول المسايل فاخذت في ذلك بما انا فيه من الاشتغال باطفاء نار الفتن العظيمة الاشتعال من البغاة على اهل التوحيد والعدل والبغاة لفضايل اولي الفضل **فلما فرغت منه** بعون الله على الشرط المذكور بعد بعض اعوام وشهور وشغل من شغور الى شغور حامدا لله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير حال عن التنقيح والتوضيح ولا قاصرا عما اشتملت عليه مطولات الاسفار بما حواه من التلميح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة نادق من معانيه وخفي عليهم اشياء من قواعده ومبانيه وسالوني ان اوضح ما خفي عليهم من فوايده بشرح مذلل لصعابه ومقيد لاوابده فاجبتهم الى ذلك ناويا لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة مقتصرا في الاعلى على ما يعينه المرتامله مع استغال باهو اشد من تلك الشواغل ونظر في اصطلاح احوال كانت قد اعوزها عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه

وسميته هداية العقول الى غاية السول
في علم الاصول والله اسال ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم وحسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم

قال رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل من غنة العارفين اجاوبة اطلال
افتتح الكتاب بعد التسمية بحمد الله سبحانه ادبا لبعض ما يجب واقتداء لكتاب الحبيب وعملا باحاديث الابتداء منها ما اخرجه الخطيب في جامعه عن ابي جعفر معضلا قوله صلى الله عليه واله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ومنها ما اخرجه ابن ماجة عن ابي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب ان مالك عرايه عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم **فان قيل** ما الفتح باسم الله عز وجل

الفتح بسم الله الرحمن الرحيم

بالحمد وبالعكس فلا يمكن العمل بالحاديث الاستدلال **قلنا** الافتتاح انما امر عرفي يعتبر
من حال الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث او منقسم الى حقيقي واضافي فيكون
الجمع بتقديم احدهما على الاخر فيكون الاول حقيقيا والاخر اضافيا **والجمل**
الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم والمطلق الجميل الاول ليس وصفه
تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وقيد الثاني بالاختياري لانه لو سبح حمدت
اللؤلؤة على صفاتها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد **فان قلت**
يلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية حمدا له وهو خلاف ما عليه
الاتفاق **قلت** قد اجيب عنه بجوابات اسئلها الحمد على المجاز لكون تلك
الصفات مبادي افعال اختيارية **فان قلت** ان المحمود به وعليه في وصف
الشجاع شجاعته **قلت** الشجاعة من حيث انها موصوفة بها محمود بها
ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون
الوصف للمعظم اي معبودا له المعظم ظاهرا وباطنا لانه اذا اغرى عن ذلك
لم يكن حمدا بل استهزاء وسخرية **فان قلت** فقد اعتبرت في الحمد فعل
اللسان والاركان **قلت** كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس
شيء منهما جزاءه ولا جزءا له **وقيل** المدح كالحمد ومثال اللؤلؤ موصوف
والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد قيل هو خطاب الجمهور وقيل ما دل بدلالته
على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة
ولا يخفى ما فيها **والله** اسم للمعبود بحق المستحق لجميع المحامد واصله الاله حذفت
الهمزة وعوضت منها حرف التعريف بحذفا ولذلك لزمت وتعذر ايجاد لا نقضا
للغرض وعدل الى الاسمية للدلالة على الثبوت والدوام والشريعة
في الاصل الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء وهي هنا الدين الموصل الى ساحة
الجود الابدية والغرا تانيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة وهي البياض في وجه
الفرس وقد مثل استعارة للشرف والاشتهار حتى كانت بمنزلة الجبهة عند العرب
كما قال **مبارك** الاسم اغر اللقب والوضاح التلالي الوقاد وظلام
الضلال كطين الثاء **وحسنا** بالتوفيق لسلوك محجتها السضاء عن طرق الغواية والاثام

تعالى حبه الشيء وحتبه وحنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال
حارثة الشديد للاهوال المحارب وبعدته هنا بمعنى لتضمينه معنى التجنيب كقوله
تعالى يخالفون عن امره اي يصدون معرضين عنه يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب
نحو المطلوب الخير وبالمشيئة والسلوك الدخول بقال سلك المكان وسلكه
والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على سالكها وطرق الغواية
التي لا يفيد سالكها الا الضلال والخيبة والوبال الشدة والثقل والوخامة
ومنه قولهم طعام وبيل اي وخيم اي لا يسمرء لعلة ولا يخفى ما في ذكر الشريعة
ومحمها من براعة الاستهلال **والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بانبذ**
الاديان والمبعوث بارفع الخلال وعلى اله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرة الوحي
بلا اختلاف ولا انفصال لما كان وصول الكمالات العلمية والعملية من الرفيع
غاية العظيم سلطانه الى العبد الحقير بواسطة الرسول صلى الله عليه واله وسلم
اردف حمد الله بالصلوة عليه لشرفها بالشان مع الامتثال لامر الله سبحانه والعمل
بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد مخلوف في فضائل علي عليه السلام
عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل كلام لا يذكر الله تعالى
فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع مجذوم من كل بركة ولما كان اله حافظي
شريعته ومخالفيه في امته اردف التعاله والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء
عليهم ولا من صلى الله عليه واله وسلم فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان
والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال اذا
صليتم على فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم
وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى ال محمد كما باركت على ابرهيم
وعلى ال ابرهيم انك حميد مجيد وعنه من مات وانا حي كان له وفي مرآة الجنان هكذا في الصحاح والسلام
الامان اي التسليم من النار والامان منها وايثار الاسمية لباب المعطوف
المعطوف عليه مع ما سلف هناك والسيد الذي يسود قومه اي يفوقهم في الشرف
والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه

والدين في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله تعالى سايقا للعقلا
باختيارهم الى السعادات الابدية وكان دين محمد صلى الله عليه واله وسلم
اتم الاديان لبقايه ما بقيت دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال
جمع الخلة وهي الخصلة والالال اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا مضافا غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما مر في الاجماع اشار الله كما يوا عمده له
والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت واشار بقوله امان المسلمين الى
الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السما وبقوله الوحي الح الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاحاديث
وهما لا يختلفان بعدي **ونعلم** قد اغاية السول وعلم الاصول
بعد سر الغايات المتوقعة عن الاضافة حذف منه اما وعوض عنها الواو احصارا
مع الربط الصوري وهي انما مقدرة في نظم الكلام هي العاملة فيه في الفاعلية
لاحلها او غير مقدرة والعامل ما بينهم من السباق مثل اقول والفعل على توهمها
والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش
الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلثتها سواكان وضع الدياحة قبل
التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج **فان قلت**
نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس **اجيب** بان الحاضر المنقوش
لا يكون الا شخصيا ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك
الاسم بل الغرض وصف نوعه وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك
الالفاظ المخصوصة الموضوعة بان المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك
الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا
الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير فكون استعمال
لفظها على سبيل المجاز بترك لا للمعقول منزلة المحسوس منها على طهوت وترعيبا
وتبسيطا وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤل الامنية والطلبة فعل بمعنى مفعول
كخبر بمعنى مخبور واكل بمعنى ماكول **فان قيل** ليس المشار اليه الا ما

مسائل علم الاصول والظرفية تقتضي مغايرة الظرف والمظروف **قلنا**
قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد معان
خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط
وبعض المسائل جمعا وبعض القدر المعتد به فاذا لوحظت تلك معه حصل
خمسة وتلوث احتمالا لا تعد فيها يضاف هنا ما البيان او الحصول او التحصيل جسما
وبحد العقل السليم مناشئا **فان قلت** ما معنى طرفية البيان للالفاظ
مثلا **قلت** في محاربة اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه
الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس **فان قيل** ما قول العلما على الشمول
بقي الحمل الوادي بالسيل حامل حنيفه وهنا استعارة امامكنية او تبعية
او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق او حال
والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا وانتاعا فلا يرد نركن ما شئت
من الاقوال **جامع لادلتها المعقول منها والمنقول** الجمع تاليف المفترق واللام
للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جميع المعتبر من الدلايل لا كل دليل
فانها تامة لانتهاء المطولات وللامرين المذكورين سمي غاية السول **جمعته مع قلة**
البضاعة البضاعة قطعة من المال يحرفها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير
وقصور الباع في هذه الصناعة القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع
قدر مد اليدين استعيرت للاقتدار والملكة والاطلاع والصناعة العلم المتعلق
بكيفية عمل ومنه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي اي **رجاء به الخير الجزيل عند الملك**
الجليل الخير المكافاة والمراد جزاء الطاعات بقوة المقام والجزيل الكثير وليس يخفى
عدم الجزيل بحصرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه مقدرته وفضله
بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحصرة واحد لا يقدر عليه لغيره **وهو**
حسبي ونعم الوكيل اي محسبي وكافي لا ارجو غيره والالتفات عطف على حيث
عطف جملة على مفرد وهو جايز لان الجملة لها محل من الاعراب في موقع المفرد
ومنه وحيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين وكلم الناس فلا يكون من عطف
الانشاء على الاخبار وانما ان اولت بمقول فحسبه نعم الوكيل من عطف مفرد

على مفرد ويحتمل العطف على جملة موجبة مقدرة مستأنفة مقترنة دكرة سابقا اي وهو يعلم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية حبرها او متعلق خبرها وعلة انشائية والاشبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية **قيل** الاسمية التي خبرها انشائية لكون انشائيه على القول بعدم التاويل كما ان التي خبرها مضارع يقتضي الاستفهام كابن زيد وكيف عمرو كذلك **واجيب** بالفرق فان الاستفهام في لحق ابن زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى اثبت زيدا في الدار زيد ام في السوق ولولا ذلك لوجب تقدم صدر الاستفهام كما لم يجب في لحق زيد ان هو ليل الانشائية وبنحو الحرف داخل على الخبر وحده واما نصب عطف الانشاء على الاخبار فلاجله

وترتيبه على مقدمة وثمانية مقاصد الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتاخير وهو بهذين لا يتعدى بعلى فهو بمعنى اما مع الاستعمال **لا يقال** يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء تغايرا واما مع البناء فانه تعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنا الدار على طبقتين او يقال ان الترتيب تعدى بعلى بناء على ان معنى ترتب الكل حصل اجزاءه مرتبة وهذا تصور على انجاء محلية وتعدى بعلى الى المحل المعين الواقع هو عليه والضمير للكتاب المشار اليه بنا وهو المتبتين المتقدمين على حذف مضاف اي رتبت اجزاءه لا بالارض واثارت عليها الذين ناسب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على تصور عليه او لا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالمجتهد اما عن بعض الاستنباط وهو السادس او عما يستنبط في ستة اما باعتبار تعارضه وهو السابع او لا فاما على محض وهو الثامن او مرتب على السمع وهو الخامس او سمعي منظور في سنده او متنه وهو الرابع او لا فاما قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني او جماعة وهو الثالث والحصر في هذه الاجزاء

بالاستقراء **المقدمة** في لغة صنعة بكسر الدال سر قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه **فاجاب الله** في الغائب الفتح حلف من القول واجاز صنا بعصبهم والوطء والام فيها وفيما يحي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلثة اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعه وموضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة واقف على الثلثة الفائدة بلا واسطة وعلى المصدر بواسطة توقف الفائدة عليها لكونها نظرية يصدق تعريف المقدمة المذكور في القسيم سواء اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منها وهكذا الوارد بها التقوش وحدها او مع واحد من الثلثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها تاتي كرقبل الشروع في المقاصد لارتباطها بسعة منها وان اريد المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل انها مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم **واعلم** انا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلثة ولا المضار البصيرة في فريضة واحدة من الطلع على ما يرجح يوجب ازديادا في البصيرة فله ان يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على تصوره على ما ذكرنا انا الحد فلان من تصور العلم بحده الحقيقي او رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور ما رسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة وذلك قد يقدح اذا ورد عليه مسئلة منه ان يعلم انها منه قدحة تامة وكانه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب علم ان يحرم بغاية مترتبة عليه المقصودة منه افطنها اذ لو لم يصدق بفايدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد لا يعتد به مما يترتب عليه عذلك عنا في نظره وان اعتقد باطلا فربما ان ال انا تعبه فكان عبثا في نظره ايضا **واعلم** ان كل حكمة وصلحة يترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرق غاية

١٤

ومرجعه بتعلقه عليه فاعليه وأما العرض فهو ما لا يحله اقدارا لفاعل على فعله
ويسمى علمه عاسه له وقد يخالف الغاية الغرض كما اذا احطا في اعتقادها
وأما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزا اعتبر
القوم بالعقل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم
اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث انها تحل ومحرم وتصح
وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط
عنها فلو لم تعلم الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنه
زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه القواعد الموصلة**
بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اصول الفقه
في الاصل ركب اضافي كما مر ولما اجتمع الى نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما تعهد في اللغة لا اسم جنس له وهو
من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا سعيدة اذا قام به
يريد عنها قام بعمر مخصوص وان احد امعلوما ولم يكن اسم جنس له لانه لم يتعهد
في اللغة النقل الى اسم الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف النقل
الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط
منها احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكامها الجزئيات ورعا واستخراجها
تفريعا وجمع القواعد للاشارة بعضها فانه حزء الكل لا يصدق على حزئه
الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فانها توصل الى الاحكام الشرعية
بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما توصل به الى استنباط غيرها
كالاحكام العقلية والشرعية الاصلية وقوله عن ادلتها التفصيلية بيان للواقع
اذ الاحتمالية لاستنبط عنها لكون الكتاب حجة وهو ساقط بالاستنباط
واعترض بالمنطق اذ لا توصل الا بقواعده فكون حراما الاصول **واجيب**
بان وصف القواعد بالايصال يشعر بوجود اعتراض لها بالاحكام **ولما فرغ**
من حده باعتبار كونه لقبا واللقب علم اذا لوحظ معناه اللفظي اشعر بمدح او ذم
بهذا يشعر بانتفاء الفقه عليه في الذهن على مسماه فهو صفة مدح **اخذ**

في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقبا في الذهن على مسماه
فهو صفة مدح لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافة سندا
وحدا فان ذكره سبق فقال **والاصل** في اللغة ما ابتنى عليه غيره وهو في
الاصطلاح **الدليل** يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح
يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال لمعارض الاصل والطارئ والقاعدة
الكلية يقال لها اصل وهو ان الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل
اضافته الى العلم **وهو** اي الدليل يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما
يرشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة
على تخصيص شيء لشيء اما عندنا للاصوليين فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه**
الى مطلوب خبري ذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وذكر النظر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة
وصورة لاخراج الفاسد لانه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس
هو في نفسه سببا للتوصل ولا له وان اقتضى التصور ذاتا فاتفاقي
ونفسه المطلوب بالخبري لاخراج التصور الشارح وقوله بالتصوري لكان
حده له ولو جرد لكان للمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول ولما كان
التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني وربما
قيل الى العلم به اي بمطلوب خبري **ملزوم الظن امارة** اي ما يلزم عنه الظن يسمى
امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل ما يحصل عن الامارة ظنا
لها على خلاف الجار وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لاستقرائه مع تقاربه
كما اذا غيم الهوي فحصل الظن بحصول المطر ولم يطر فزال الظن مع تقاربه
وهو الغيم واما عند المنطقيين فقد **قيل هو المركب من قضيتين للتوصل**
الى مجهول نظري ولهم تعريفات اخر ليس هذا مقام ايرادها التركيب لا بد منه
كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقدم والتاخر ونحوه التالف
وبه يخرج المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر المجهول في المطلوب

حث قال للهادي الي مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الذي يطلب
بالنظر لحصوله وان وجب ان يكون معلوما بوجه اخر حتى يمكن طلبه بالقصد
والمفيد بالنظر لاخراج ما ركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان
المركب اشارة الى العلة الصورية والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم
التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن خصائص الى
المادة وتمامه الى الغاية كتركيب السرير من الخشب المحلوت عليه سيان
القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا
التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه مرجوع
الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي سيأتي اذ ينظر فيه
بعينه اوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من الثاني **وفيه**

فرع من تعريف الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد تلك الاحكام**
كذلك وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف
موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم الشيء
الخفي ونقل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص وفي الاصطلاح
ما ذكر ويخرج بالشرعية العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالمراعاة
العلم بالاصولية وبقولة عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ورود
الدين كالصلوة والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام وانما علم الباري
فغير داخل في الحد والمفصل سيان للوقوع كما تقدم **فان قلت**
لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام ولم تنسق عليها **قلت**
الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما
ينبني عليها الشيء وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسما
العلوم تطلق تارة على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات ولا محذور في الاقسام
وترك العلم في حد الفقه الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة ولو ذكر العلم
فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم وليتأ

كما صححه ابن الحاجب
وغيره
صح العلم بان علم موضوع
العلم وموضوعه
وهو الاسم المشتق
كعلم الاصولي
وهو الاسم المشتق
ص

من العقه على ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل انه قد يطلق على
العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الخاصة من
ضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل لم يوجد العقه فلا يوجد
العقه وان اريد بعض دخل المقلد **واجيب** باختيار الاول
قوله لم يوجد العقه فلا يوجد العقه قلنا ممنوع فان المعرفة هنا بمعنى الملكة
التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد سيان ذلك ان وقوع هذا العلم
وتمنع عده اصول تحصل مرادنا بها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط
اي حكم يريد واختار الثاني وعلم المقلد بعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقها لان
الفقه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزيه فلا
يتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه الا مع دعوى ان الفقه احض من الاجتهاد
وهو خلاف المشهور **وغايته العلم باحكام الله تعالى** وهي سبب للفوز بالسعادة
الدينيه والدنيوية والمطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على حقة المجاز لانه ليس
واقعا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات
كما يطلق على القطعيات وانه يشعر كلام الكشاف **وموضوعه ادلة الفقه**
الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول
على الشيء الخارج عنه والعرض الثاني ما لحق الشيء لما هو هو او بواسطة
امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربة بالفتح للانسان والكلم
بواسطة الطلق والمعجب بواسطة ادراك الامور المستغربة والمراد من البحث
عن الاعراض الذاتية حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية
او انواعها نحو الكتاب بحث الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب الحاصل بموضوع
والعام يفيد القطع والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تقرر هذا
علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول
ترجعه الى اثبات العوارض ذاتيه للادلة من حيث ايصالها للاحكام بمعنى ان جميع
محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات وما يلحقه مع ولواحقه وبدا بالكتاب
لانه بحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصه اعيانها المنصوصة

على اعيان المسايل بل على الوجه الكلي **فان قلت** لم خصصت الموضوع
بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فيقول
ساحث الاحكام من المقاصد **قلت** وجه التخصيص انه لما كان
هذا العلم آلة لاستنباط الأحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك
الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه
المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام بمنزلة العلم وفائدته
كما قد منا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم يحط الى ما ذكرنا
ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام احالا بعضها
راجع الى احوال الأدلة وبعضها الى احوال الأحكام جعل الموضوع كلا الامرين
وقد يقال عن بعض المحققين انه لا حاجة في الحكم بحسن ساحث الاحكام
من المسايل قال لين من جعل الموضوع هو الأدلة حمل المباحث المتعلقة بالاحكام
راجعة الى احوال الأدلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه لين بوجه العلم
من الوجوه والجهات والحيثيات كما حمل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات
راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على
ما قال العراقي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث
تثبتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل **فان**
قلت لم جعلته علما ولم يعتبره بالسعة **قلت** بناء على ان العقل
لم يدرك الأحكام **لا يقال** يعتبر الاحكام بالشرعية في تعريف العقه
يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية **لانا نقول** مفاده انها استفاده الشرع
اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن نقلها عنه كذا حقق الكلام في هذا
المقام ابو الحسين البصري وعند وقد الشيخ الحسن بامساك الشرع عن نقله
مرددون زياده شروط لا يقضي بها العقل فهو على ولما فصل ان احكام العقل
اما ان تصح بعبرها اولا والثاني على اقساما والاول اما ان لا يفيده الشرع اولا
الثاني شرعي اما قاما والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقتضي به العقل اولا
الاول شرعي اما قاما والثاني مختلف فيه **وبما قرح** من الامور المتلة

ان يقيد الحكم بالكسر

صح الحسن والكسر

صح الطلاق وفتح الدال

هذا ما صححه المطرزي من الطلاق فكون شرط
الثاني مع الساع والواو فخلب هو زاد
الطلاق نصف او دوا فخلب هو زاد
وكذا في الباب والله اعلم

شرط لا يقتضي به العقل
وهو كالحكم فشرطا وهما
ما لم يعبر الشرع
الحسن شرعي وعند قبح العقل

الصواب ان يقال من اللام الى الشروع عمل بصحة تعليقها
احد تلامذة صاحب الرياض البصرة

التي يوجب ايرادا في المصنف احق في تلثة ساحث فقال **وهي مما لحاث**
يحتاج اليها اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما كيفية الاستنباط
وطريقه الاخذ والاستدلال عن دلايل خاصة وكان المنطوق علما كيفية مطلق
الاستدلال والاستنباط شارك المنطوق وشاركه مرهذه الجهة حتى كانه خزء
من حزيات المنطق وفرع من فروعه ولا ريب في ان اتقان الاصل وتدرب ادخل
لاتقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان واحتياجهما
بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقته ومجاز وعموم وخصوص واطلاق
وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص
لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث فلان الاصولي لما كان
مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول من حيث انها مدلولة للادلة
السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومعدله فقد وضح حزء من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها
واحكامها الخارجة عن مسايل الاصول والفقه **المبحث الاول**
اي مدة المبحث الاول او المبحث الاول هذا **العلم** يطلق على معنيين اعم واخص
فهو **بمعنى** مرتبك **معاملة غير الباس من تصور او تصديق** المراد بغير الثابت ممكن
الزوال ويحتمل النقيض ليدخل فيه من التصور ان العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره
والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب **وبمعنى اخر تسلمه** اي عز الملك **وهو بالاول من معنيه وهو الاخص**
وقدم على الأعم وان كان اخر امنه والحق سابق على الكل لشهرته **قال الاحد**
وهذا اختيار الامام يحيى بن حمزة عليم والرازي والطوسي والحويني والغزالي
وزاد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها الاكتساب
اصلا ثم احتلفوا في الوجه فالحويني والغزالي لما يجي ان شاء الله والاخرون
لانا اي العلم **ضروري** تصور ماهيته بالكنه وذلك **لوجهين الاول ان علم**
كل احد بوجوده اي بانه موجود **ضروري** اي حاصل بلا نظر واكتساب **وهذا**
علم حاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده **فالعلم حزء منه** لانه مطلق والمطلق

١٧

ذاتي للقيد والعلم بالجزء يتوقف على العلم بالكل لتوقف حصول الكل على حصول
جزيه ضرورة والثاني على الضروري بالضرورة اي بان يكون ضروريا اولي
من السبوق فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب قلنا جوابا عن هذا الوجه الضروري
حصول علم جزي متعلق بوجوده وحضوره ذلك العلم لكل احد بلا نظر ليس بحصول
اي العلم ولا مستلزما له اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزيه متعلقة
بمحسوسة ولا نتصور شيا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل يحتاج في ابتدا
تصورها الي توجه مستانف اليها بحد ذلك من انفسنا ضرورة وايضا لو سلم ان الحصول
هو التصور او مستلزم له فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما نحته وهو غير مسلم
لتوقفه على كون العلم معنا واحدا مشتركا ذاتيا لما نحته وهو ليس بمحذور به ولو
سلم كونه ذاتيا لما نحته فانما يتم لو كان تصور شي مرادفه بالكنه بديهيا
وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم
بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شي مرادفه بالكنه وهذا معنى قولنه
وهما ممنوعان الوجه الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف نفسه او بغيره الاول
بطلانه ضروري والثاني بطلانه نظري لان غير انما يعلم به فلو علم بغير لزم
الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر قلنا جوابا عنه غير العلم
انما يعلم بحصول علم جزي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم فان الجمهور يعلمون اشيا
كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي يرد عليه نعير العلم بتصور حقيقة
العلم فلا دور لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزي بذلك الغير
وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزي ضرورة توقف حصول الكل
على حصول احد اجزائه فلا توقف تصور حقيقة على حصولها في ضمن بعض جزياتها في حصولها
لا توقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير بنا على ان حصول الشي نفسه العلمية
يستلزم حصول احد اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فلا يتم اندفاع
الدور اظهر وقل لا احد لا لكونه ضروريا بل لعسر تحديد به وهذا راي الحق
والغزالي الموعود به سابقا قالا وانما يعرف اي العلم على صيغة المجهول من المعرفة
بالقسم والمثال اي يتميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات اما القسم فكما يقال

الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما مطابق او لا والمطابق اما بات او لا فقد خرج
من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التي هي
الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو هذا
المعنى احترز منه بالقيود السابقة واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة
بادراك الباصرة قلنا القسمة والمثال ان افادا تصورا لماهية العلم غير اعدادها
علما معرفا فنحدها اذ لا نريد بتحديدها هنا سوى تعريفها والا لم تحصل
بها معرفة لامتناع حصول معرفة الشي بدون تصور من كذا قرر الكلام في هذا
المقام واعلم ان العز الي صرح في المنتصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة
للحس والفصل الذاتيين لتعسرهما في اكثر الاشيا بل اكثر المدركات الخفية
كرائحة المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال لكنا نقدر على
شرح العلم بقسم او مثال اما القسم فهو ان نحده تميزا له من الادراكات
ممن عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل المطابق وعن اعتقاد المقلد بان
الاعتقاد يبقى مع بعض المعتقد ويصير جهلا محلان العلم وبعد هذا التقسيم
والتمييز ان ترسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو ان ادراك
البصيرة سببه بادراك الباصرة وكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صور المبصر
اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المراة كذلك العلم
عبارة عن انطباع صورة المعقولات في العقل فالعقل بمنزلة حدقة المراة وعبرها
التي بها تتهيا لقبول الصور اعني العقل بمنزلة صقالة المراة واستدارتها وحصول الصور
في مراة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مضان الاشتباه وهذا المثال
يفهك حقيقة العلم هذا ملخص كلامه في المنتصفى وذكر التقسيم والمثال الذكورين
وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك
حقيقته وظهر انه انما يريد بعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا
موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به وقيل بل يحد
لانه نظري ولا يعسر حده وهو معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها
اعتقاد جازم مطابق ثابت الاعتقاد كالحس شامل لجميع انواع التصديقات

وقولها الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول فيكون من مقوله الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقوله الانفعال وبعض الى انه الثالث فيكون من مقوله الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصور المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل وعنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تحتاج الحد بما يحتاج اليه لوكالات للتشكيك لما فانه التعريف هذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوي الجسمانية وهو راي محققي الحكماء وجه بنا الحد على رايهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم وفاقا على اصطلاحهم وفيه بعد وذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن حرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به العقل هي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علمه تعالى وهذا ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيا اتفاقا والقول بان العلم لا تعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه العلم باستحالة احتماع الضدين والقيضين بل العلم يطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيا وقد عرفت هو هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيا لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى الدرك فتح الراء المدرك بكسرها لسلم مما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في اصلاحه فاركان العلم بهذا المعنى ادعانا نسبة اي اعتقادا نسبة حكمية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قايم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقايم فتصديق اي فالعلم تصديق فالتصديق يعم الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها ولا يكون ادعانا نسبة متصور سواء عدم كونه ادراكا لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسبة المعتدية والباشاة او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة وكل واحد منهما اي من التصور والتصديق بعضه ضروري لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبعضه نظري يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تحشم الاستدلال كما اركبه افق ام وكذلك

ونخرج بالفصل الاول الظن والشاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد الحاصل بالبرهان وهذا الحد ليس بجامع لخروج علم الله تعالى عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحاصل بعد ان لم يكن ولخروج التصور عنه لعدم ادراجه في الاعتقاد ايضا مع انه علم بقولك علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث والاولى في تحديد ان يقال ادراك بحلا به المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها الادراك حتى شامل للتصورات والتصديقات والجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه ومستحيله والمفرد والمركب والكلي والجزئي ونخرج عنه ممكن الزوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق الا انه رد ادراك للحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا تطرد واما الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده وان اريد احتراجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يحلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ لان المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما يدرك باحدي الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي الادراك مجاز عن العلم لان معناه اللغوي الحقيقي الوصول والمجاز مجموعة في التعريفات **فان قيل** اجيب باشتهاره **فان قيل** يلزم تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم **اجيب** بان اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو حس للاخص المعرف او يقال صفة يحلى بها المذكور يصير له ومعناه انه صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شانه ان يدرك انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو هما يتناوله ونخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكورية محلا فيه اي يحلى به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان مرهونة الحيثية انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوا للحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان تامل **والعلم الثاني** اي بالمعنى الاعم **كذلك** يعني ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو هذا المعنى اذا اريد تعريفه **الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او هذه اعلم** ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بديهة وانتفاء وحاصل عند بديهة وانتفاء والحاصل معه امور ثلثة الصورة الحاصلة

انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات والتصديق ما هو حاصل لنا بلا نظر
كتصور الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن
التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة
وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **ولما**
كان الضروري والنظري موقف معرفتهما على معرفة النظر احد في
تعريفها المذكورين عقبتهما على طريقه الوصف عرفه فقال **والنظر الفكر المطلوب**
به علم او ظن وهذا تعريف الاصوليين الفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه
اسم النفس في المعاني اسما لا بالقصد وذلك قد يكون لمطلق علم او ظن يسمى
نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فمعه التعريف
لاخراجه وفصل في تعريفه على راي متاخري المنطقين **ملاحظة المعلوم لتحصيل**
المجهول يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم بقصد التحصيل امر غير معلوم وهو في
الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك
في التعريف **وما ذكر** العلم وبين ما يطلق عليه لفظ من المعاني اردف به
بذكر اقسام منه وهي بيات له فقال **والاعتقاد يقال** اي يطلق بالاشتراك
على المصدق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال **على** قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو
الظن لمعنى التصديق الجازم المطابق الثابت **والجهل** متروك اضدادا بين معنيين
وهو لمعنى مقابل العلم والاعتقاد مقابله العدم الملكة هو عدم العلم والاعتقاد
عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا **وباعتبار قسم**
من الاعتقاد بمعنى الاعم هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء
كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل مع
العلم الواقع مع الجهل بانه جاهل به **والظن** ترجيح احد الطرفين اي الاتجاه والميل
فهو اعتقاد راجح لاحتمال المنتفي معه عن الطرف الاخر **والشك** استواؤهما اي
الطرفين فهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر **والوهم** مرجوحية
احدهما فهو مقابل الظن والسهو وبرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس

عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
واللسان زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها **التصورات** قدم مباحث التصورات على
مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات
ثلثة تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر مناد عليه وتصور المحكوم به
وتصور النسبة الحكمية للعلم بامتناع الحكم من جهل احد هذه التصورات
المفهوم ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه
قصد منه يسمى معنى وباعتبار اندراجه عليه يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم
هنا ما حصل في العقل او معه كما مر وهو اما ان يمتنع وقوع صدقه على الكثرة
او لا يمتنع **ان امتنع وقوع صدقه على الكثرة** فجزئي حقيقي والمراد بالفرض هنا تجويز العقل
لا التقدير لانه لا يستحيل بتقدير صدق الجزئي على كثيرين وتعرف الحواس بان
بعض العقل عن الخصوصيات المقارنة له وجود المطابق الصورة الحاصلة فان امتنع
وهذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي يخرج عنه ما يمنع بكثرة
مدلول جازمي والكليات الفرضية كالملاقي واللا امكان **وان لا** امتنع وقوع صدقه
على الكثرة **فكلي كالانسان** واللا موجود ووجه النسبة ان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون
الجزئي كلا والكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها
نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي يكون منسوبا الى الجزء والجزء كلي يكون به
منسوبا الى الكل وتقيد الجزئي بالحقيقي لان حريته بالنظر لحقيقته المانعة مفروض
الشركة وبارادة الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته بالاضافة الى شيء اخر وبارادته
الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وكل جزئي
حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد
يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي في الصدق
المفهمي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر بخلاف الاضافي **وهو اي الكلي ان كان جزءا**
للجزئي ذاتي اي فيسمى ذاتيا والا يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا عنه **وعرضي**
اي فيسمى عرضا فكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام فالاول كالجواهر اما ان يقال

على الكثرة سمته الخمسه في جواب ماهو يقال بمعنى يحمل وهو شامل للكلي والجزئي فان
الحمل يجري فيهما معا كما صرح به العارابي وان سيأتي قوله على الكثرة يخرج الجزئي بسمته
الخمسه يخرج الخمس والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ماهو يخرج الفصل
القريب والخاصة وهو اي ما انطبق عليه ماذكر يسمى النوع كالانسان فاذا قلت ماريد
كان السؤال عن تمام الماهية المختصه به واذا قلت ماريد وعمرو كان السؤال
عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع في الجواب عن السوالين لانه تمامها وهو اولى
على اول الذاتي للماهية سوال وهو ان الذاتي ما يكون محمولا الى الذات والماهية
هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة
التعدد ودفع بان المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها
بل المطلق فتعدد اوقال عليها اي على الكثرة مختلفة الحقيقة في جواب ماهو
وتعرف قوايد القيود بالمقايسة الى ماذكرنا في النوع وهو الجنس كالحيوان
فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما
فيقع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الجنس القريب لانه تمام
ماهيته المختصه به فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقايق المخالفة
لها المشاركة اياها في ذلك الجنس وان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل
واحد من الحقايق المختلفة المشاركه لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان
حيث يقع جوابا للسوال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهيه الحيوانيه
وان لم يقع جوابا عن الماهيه وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد
كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن
الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر **واعلم** ان للنوع معنيين احدهما
وهو الماهية المحمول عليها وعلى عدها الجنس في جواب ماهو والمراد بالماهية
ما اجاب به عن السؤال بماهو فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب شيء منهما
عن السؤال بماهو وهذا بقيد بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما
خلاف وعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتاخرين بينهما
عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج

الى بسط لا تسعه المقام **واذا قد عرفت** ان الجنس قريب وبعيد والنوع
ماهية مقول عليها وعلى عدها الجنس في جواب ماهو فالاجناس بترتيب مضاعف
في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس
لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ماهو فاما يكون
اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع بترتيب مساويه في الخصوص منتهية
الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعية الشيء
الاضافية التي لا اخرى القريب الا فيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون
نوعا للكل وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر
والجنس السافل كالحيوان اجناس متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق
والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة او يقال **على الشيء في جواب اي شيء هو وانه**
خرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ماهو والعرض العام لانه لا يقال في
الجواب امتلا **فان قيل** العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز والحملة
عن بعض الشاركات في السمة او في اخص منها لا يقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار
لانه حينيذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف **قلنا** العرض العام لا يميز شيئا
عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافيه والخاصة لانها وان كانت
تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة شيء في اي شيء كناية عن الجنس
الذي يطلب مايميز الشيء عن شاركاته فيه فانا لا نسال عن الفصل الا بعد ان علم
ان للشيء جنسا ما على ان ما الجنس له لا فصل له اولانه لم سمعن وجوده والتعريف
انما هو لفصل سبق وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن شاركاته في
ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فتتعين الحيوان الناطق
لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب
ذاتيا مرددا بين ذاتيات الانسان يعني عما شاركه في السمة فيصح ان يجاب بحيوان
ناطق كما يصح ناطق فلا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الجنس
وقد اجيب عن هذا الايراد انه انما يتم لو كان معنى اي طلب المميز مطلقا كما
هو معناها لغة لكن ارباب العقول اصطلحوا على انها لطلب حصر لا يكون منتفيا

او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود
العقلي وسقسم ايضا الى بين وغير بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصور
من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى
الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم
كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة
الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم
وذلك لانه متى كفى تصور الملزوم في الجزم بكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة
وليس كل ما يكفي التصوران يكفي تصور واحد وغير البين ايضا له معنيان كل منهما اعم
واحد من معنى البين فالاول هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم
كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور
الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم **والامتناع**
بمعارف اي تسمى عروضا مفارقا للامكان مفارقته للعروض وهو تقسيم الى قسمين اشار
اليهما بقوله **بدوم** وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظرا الى ذاته
وقوله **او زوال** اما سريع كحمرة الخجل وصفرة الوجل **او بطو** كالشباب **وكل** واحد منهما اي
من قسمي العرض اللازم والمفارق **اما ان يقال على ما تحت حصته وحده** اي كلي خارج محمول
على ما تحت حصته واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة
نوعية او جنسية فالمحيط خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته ويكون شاملة
لجميع افراد ما هي خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان او غير شامله كالكاتب بالفعل
وهذا هو المسمى **بالخاصة او يقال على ما تحت حقائق مختلفة** اي على افراد حقائق مختلفة
وهذا هو المسمى **بالعرض العام** كالماشي فانه يقال على ما تحت حصته الانسان وغيرها
من الحقائق الحيوانية **والمفارق** من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات
الخمس وتعريفاتها احد في تعريف المعرف وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام
عليه مع ان المقصود هنا بالذات البحث عن احوال الموصل الى التصور ايضا لانه قد سبق
وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له سوف معرفه عليها فقال **يعرف وهو الذي**
ما يقال عليه بالفائدة تصور اي يحمل عليه بالفائدة تصور والمعتبر الاخبار باحراز المجهول

في جواب ما هو **وهو** اي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى **الفصل كالناطق** وهو اما ان
يكون مميزا عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى
فصلا اخيرا كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان
الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني يسمى فصلا بعيدا كالحساس
بالنسبة اليه فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له
واعلم ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبه الى الجنس
الذي يميز الماهية مع باقي افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه داخل
في قوام الماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه
الى الجنس وجود المحصل قسما وعدما محصل قسما اخر كالناطق فانه داخل في قوام
الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقوم للنوع العالي
مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزؤه والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء
وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان
وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلا وكل مقسم للسافل فهو مقسم للعالي
لان القسم قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي
قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل فان الحساس مثلا
مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان والمراد بالعالي
هنا كل جنس او نوع يكون فوقه اجناس سواء كان فوقه اجناس اولم يكن والمراد بالسافل
كل جنس او نوع يكون تحت اجناس سواء كان تحته اجناس اولم يكن حتى ان المتوسط
عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه بخلاف ما سبق **والثاني**
من قسمي الكلي وهو العرض الخارج لا محالة اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا
يمتنع انفكاكه عنه **ان امتنع انفكاكه فلازم** وهو اما لازم للشيء وبالنظر الى تصور وجوده
في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق في الذهن او في الخارج وهذا اللازم
ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده بالخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم
الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج
والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالمحيط للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي

الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور وذلك ان الغرض من جعل شيء على شيء قد
يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع
بعنوان المجهول كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو فخرج الاول ودخل
في الثاني ما كان من اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو اعم من المقول عليه
اومساويا له واما المساوي فسار صدق الحمل في نفس الامر مرقوله يحمل اخرجه واما الاخص
فيمكن ان يقال سار للصحيح من قصد الافادة من قوله لافادة تصور اخرجه
وان يقال بدخوله واسواط الحلا اخرجه لانه اقل وجودا في العقل فان العام
ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان سروط لحق الخاص ومعاندانه اكثر
لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل وجودا في العقل
هو احق عنه او يقال مدخوله على راي القدما كالاعم **فان قيل**
سع التعريف بالاخص يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه حرج من حريانه
قيل هذا التمام مراعاة العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم
معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو معلوم ما يقال
على الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو فكلما تصدق
عليه انه معرف تصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف
المعرف المفهومان **ويشترط** في المعرف **ان يكون اجلا** من المعرف لانه معلوم
يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي في معرفة المعرف سواء سا ويا
صرورة كالمتضايفين نحو تعريف الاب مرله ابن فانهما متعقلان معا بالضرورة
او عادة كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف
الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر وكالاخفى من المعرف
سواء كان اخفى صرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون
عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك او عادة كتعريف الخمر بالحوض المشبه بالنفس
او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخمف المطلق لمن لم يتصور الخمف ونحو
النار بوجيز مما فلا بد ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف
بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز من في التعريف عن المساوي والاخفى يجب

الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة من غير قرينة **فان كان** المعرف
مساويا للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة القريبين للجنس القريب فتام اي
فالتعريف تام ولا بد من جعل الفصل للقرب والجنس القريب كلما هو اعم من جنسهما
وفصلهما ليدخل المركب من احدهما التامين او من احدهما وجنس الاخر فان ذلك
حد تام لاستمالة على جميع اجزاء المحدود هكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب
فان لم يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواة
او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة **وكل منهما** اي من التام والناقص
التعريف الذاتي فقط احد نعوت دخول الاعيار فالحد التام ما تركب من الجنس
القريب والفصل القريب فقط او بعضلهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه مع
الفصل وحده جنس قريب سواء ترك من بعيد وقريب او كان جنسا او فصلا
لاغير **فالتعريف بالعرضي** ايضا لكونه تعريفا بالاثر فالرسم التام ما تركب من الجنس
القريب والخاصة الوحيدة او من بعضلهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه
جنس قريب سواء ترك من بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة
لاغير بوحيدة او جنسيه وقد يقع الرسم مجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع
خاصة كتعريف الانسان بما يشمل مستقيم القامة والحمائش بطابر ولود فهو تعريف
لخاصة مركبة وحاصل المفهوم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد
فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم
فان كان خاصة مع جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص
واعلم ان الحقائق الموجودة في الخارج تقبل الاطلاع على ذاتياتها والتمييز
بينها وبين عرضياتها بعشرا تاما واضلا الى حد التعذر فان الجنس يشبه بالعرض
العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان
اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له
وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتحديد المفهومات في غاية السهولة وتحديدها
ورسومها تسمى حدودا ورسوما حسب الاسم وتحديد الحقايق في غاية الصعوبة
تحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما حسب الاسم وتحديد الحقايق في غاية الصعوبة

وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقه وقد تجرى اصطلاح اهل
علم الاصول على اطلاق الحد على الكل فالحد باصطلاحهم يرادف التعريف باصطلاح
المنطقيين **واعلم** ان الكلام سيى على راي المحققين من عدم اشتراط المساواة
في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من التعريف التصور سواكان بوجه مساو
او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل ولا وجه لعدم اعتبارها هذا واما العلوم
فلما كان المقصود في معرفاتها التميز عن جميع الاغيار كان المعتبر فيها المساوي
للمعرف في العموم والخصوص وكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف
بالعكس ولا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية او كان مرادفها
وهذا هو المعبر عنه بانه المطرد والمنعكس والجامع والمانع فان معنى الاطراد التلازم
في الثبوت اي متى وجد المعرف وجد المعرف فلا يخرج فيه شيء من افراد المعرف وهو بمعنى
المنع ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج
عنه شيء من افراد المعرف وهو بمعنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق
عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف
بالكسر لم يصدق عليه المعرف عكس بعض وهو بمعنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى
المعرف والجمع ملازمها ايضا وقد عرفته **التصديقات**
اي هذا الحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات
التصديقيه ولا يكون الا بالحجة وهي مولفة من القضايا فقدم مباحثها فقال
القضيه قول يحتمل الصدق والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواكان معنى
او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقوله والملفوظة والصدق والكذب بحسب
معناها ان شاء الله تعالى واحترازها عن الاقوال الناقصه والانشاءات كلها والمراد
بالاحتمال الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وما هيته مع قطع النظر عن
الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا
فاركان الحكم فيها اي في القضية **ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه** اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء فحمليه
اي تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل في الموجبة
وانما السالبة فمحمولة عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لقابليتها اياها اولان

لاحرازها استعداد قبول الحمل **والا** يكن الحكم كذلك **فشرطية** اي فالقضية شرطية
ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين الثاني بعين المقدم صريحا في المتصلة
ومستلزمة لاشتراط عين الثاني بنقيض المقدم وعكسه واشتراط بعض الثاني بعين
المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله وهي بقسمي الي
متصله ومنفصلة **فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى** سواكانت النسبتان
ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين **او نفيها** اي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير
نسبة اخرى كذلك وسواحكم في العصة الشرطية بالثبوت او النفي **لزوما** بان يكون ما
يستحب المقدم الثاني كعلمه طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود **او اتفاقا** بان لا يكون هناك امر كقولك كلما كان الانسان ناطقا
فالحمار ناهق **متصله** اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبان لزوميه
واتفاقية وقد مثلنا وسالبتان كذلك كقولك ليس البته ان كانت الشمس طالعة فالليل
موجود وليس البته ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود الاكاتب وهذا
بناء على تسليم التصله الى اللزومية والا اتفاقيه فقط مما هو المشهور والتحقيق انها سميت بهما
والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد بعدد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق
سميت اتفاقيه وان لم يقيد بشيء منهما سميت مطلقة **وان حكم في القضية الشرطية بمنافاة**
سواكانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة **او لا منافاتها** اي
حكم في القضية الشرطية برفع منافاة النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواكان ذلك الحكم
عنادا بان يكون في الطرفين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما
في اي مادة نسبا للاخر او مساويا له بالحقيقة او اخص من بعض الاخر في مادة الجميع
او اعم من بعض الاخر في مادة الحملي مطلقا بالتأمل **او** كان ذلك الحكم **اتفاقا** بان لا يكون
هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة بل في مادة مخصوصة كالسماء بين السواد
والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير اسود ويسمى المتصلة
على الاولى عنادية وعلى الثانية اتفاقية وسواكان الحكم بالتنافي او برفع التنافي
صدقا وكذبا كما في الحقيقة **او احدهما** اما صدقا فقط كما في مادة الحمل وسمي الاولى حقيقية
كما في مادة الحلق وسميت الاولى حقيقة لان التنافي بين طرفيها اشد منه

بين طرفي الاخرين لانه في الصدق والكذب معا فهي احق باسم المنفصلة بالحقيقة
الانفصال والثانية مانعة للجمع لاشتمالها على سلبه بين طرفيها والثالثة مانعة
الخلو لان الواقع لا تخلو عن احد طرفيها وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي
حكم فيها بالتنافي صدقا وكذبا مطلقا وهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي
في الصدق ان لا تصدقا معا على شئ وفي الكذب ان لا تسلبا معا عن شئ **منفصلة** اي
بالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنا عشر بناء على تقسيمها الى العنادية
والاتفاقية مع الحكم على ما هو المشهور والتحقيق انها سبعة بالنسبة الى المطلقة كما في
المنفصلة فيكون اذا اثنا عشر **مثال** الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة
او لا وقوعها في الصدق والكذب معا موجبة دائما اثنان يكون هذا العدد زوجا
دائما ان يكون هذا العدد فردا وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا
كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا وكلما كان زوجا
لم يكن زوجا اربع متصلات لين عين كل من العدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والازم
صدقهما معا ونقض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لم تركبهما معا **وسالبة** لس اليه
اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما متساويين وهذا يستلزم لس اليه
ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو منقسم متساويين الى آخرها **ومثال** مانعة الجمع وهي
منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما اما ان يكون
هذا بحرا او بحرا وهذا يستلزم كلما كان هذا بحرا لم يكن بحرا وكلما كان بحرا
لم يكن بحرا منفصلتين جعل في احديها عين مقدمها شرطا ونقض تاليها حزا وفي الاخرى عين
تاليها شرطا ونقض مقدمها حزا والا لم ترفعهما معا **وسالبة** لس اليه اما ان يكون
هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم لس اليه ان كان انسانا فهو ناطق وان
كان ناطقا فهو انسان متصلتين كذلك **ومثال** مانعة الخلو وهي منفصلة حكم فيها
بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا لا بحرا او لا بحرا
وهذا يستلزم كلما كان بحرا فهو لا بحر وكلما كان بحرا فهو لا بحر متصلتين جعل في احديها
نقض مقدمها شرطا وعين تاليها حزا وفي الاخرى نقض تاليها شرطا وعين مقدمها حزا والا لم ترد
كذب الطرفين معا وسالبة لس اليه اما ان يكون زيد بحرا او بحرا وكذا يستلزم لس اليه

ان كان زيد لا بحر او هو بحر وان كان لا بحرا فهو بحر متصلتين كذلك **وجه**
المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة لتحقق
معنى الاتصال والانفصال في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف
او غيرها كما في الحملية **والجزء الاول من الحملية موضوع** اي يسمى بالموضوع
لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل **والاول من الشرطية مقدم**
لتقدمه طبعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة **والجزء الثاني من الاولى وهي الحملية محمول**
لحمله على الموضوع **ومن الثانية وهي الشرطية تال** لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا
وكلاهما اي من الحملية والشرطية **اما موجبه او سالبه** كما عرفت **والموضوع اما كل او بعض**
معينا كزيد والمسلمون بلام العهد **ومخصوصة** اي يسمى القضية مخصوصة ومخصوصة
ايضا لان موضوعها شخص مخصوص **والا** يكن الموضوع شخصا معينا **فان بين كمية**
افراده اي افراد الموضوع بسور حسن القضية عن الاهمال وبين المقصود منها
كلا او بعضا فمحصورة اي تسمى القضية محصورة لحصر الموضوع بالكل او الافرادي
او البعض **كلية** في الاول **وجزئية** في الثاني والذي وقع به البيان تسمى سورا
لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل وبخوه مما تفيد الاستغراق
وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لا شئ ولا واحد وكل
ليس وما افاد معناه وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس وبخوها
والا فمهملة اي وان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور
ويلازم الجزئية كل جزئية تصدق مهملة وكل مهملة تصدق جزئية **ولما كان**
كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع ردئ في اساي الاقسام جاله
من بحث وحصر واهمال **والحاصل واعلم** ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام
والحاصل ان الحكم بالاتصال والانفصال ان كان على جميع معين
فهي محصورة والا فان بين ان الحكم على بعض من جميع الاوضاع التي تمكن
اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة فالاوضاع
في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية
فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة في بعض الامر لا جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع

والا لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المحمول عليها وهي ما لحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المحققين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه واذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا معناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاحل كونه قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا ولكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان معناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومتى ونحوهما وفي المنفصلة دائما وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبازاء الشلب على سور الايجاب الكلي والمهملة في القسم في الشرطيات كما في الحمليات

ولما فرغ عن الكلام في اقسام القضايا

اخذ في احكامها وفيها مسائل مباحث اولها بحث التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس النقيض وقدم التناقض على الاخرين لتوقفهما عليه فقال

التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخر او العكس لما كان المراد ههنا تناقض القضايا فقد لا اختلاف بالقضيتين والا فان التناقض يقع بين المفردات وبقية الحد يخرج الاختلاف بالعدول والمحصل والحصر والاهمال اذ لا يلزم لذاته من صدق احداها كذب الاخر فلا يحتاج معه الى التعبير بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شانه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخر من غير عكس الى انه بل لواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احداها وكذب الاخرى بواسطة كل ناطق انسان او لخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد يكذبان نحو كل حيوان انسان فلا شيء من الحيوان بانسان وبعضه الى الاصل

قد تصدقان نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخر لخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فان لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخر لخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لاشتمال لزوم الصدق منهما لكذبهما في بعض المواد كما عرفت وشرطه **الاتحاد** فلا تختلف النسبة الحكمية للاختلاف في ذات الموضوع او المحمول او في شرط الكل او جزء او زمان او مكان او اضافة او قوة وفعل او عدولك **الا في الكم** وهو الكلية والجزئية وشرط اختلافهما فيه ان كانت محصورتين **والا في الكيف** وهو الايجاب والسلب **والجهة** وهي الضرورة والامكان والدوام والاطلاق نحوها في المحصورتين والمحصوصتين **بمعض كل** حتى مر ذلك **مقابله** ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية مقابلها الامكان العام والدوام الذاتي مقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضا **تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف** العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان تجعل كل واحد منهما بدل الاخر فصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والمراد ببقاء الصدق له مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل فخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل وتبع صدق الملزوم بدون اللازم لم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب **تعكس الموجبة** كلية كانت او حربة **موجبة حربة** ولا تعكس الكلية كذلك لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل او اذا الاعم نحو كل انسان حيوان فلا شيء من الحيوان انسان وتعكس الى بعض الحيوان انسان فالا لصدق بعضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان وبعضه الى الاصل

وهو كل انسان حيوان فحمله كبرى والاصل صغرى صح لا شئ من الانسان بانسان
وهو سلب الشئ عن نفسه وعكس السالبة الكلية كنفسها سالبة كلية لانه اذا صدق
سلب المحمول على كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد
المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول
في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة المحرمة من الطرفين وصدقها من الطرفين سالبة
السالبة الكلية من احدهما تنعكس لا شئ من الانسان بفرس الى لا شئ من الفرس بانسان
والا لبعض الفرس انسان وينعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او نحملها صادقة
للاصل صح بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشئ عن نفسه ولا عكس للموجبة
السالبة اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة المحرمة
في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا تصدق عكسها وان صدق في قضية بين
موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه

عكس النقيض

سبيل يسلك الطريقين معا الصدق والكيف عكس النقيض بطلق على المعنى ايضا
والمراد من سبيل يقتضي الطرفين حمل كل من مقتضي الطرفين مكان الطرف الاخر
بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه ثم تدرك كلا من النقيضين
بالاخر والمراد من نقيضي الصدق والكيف ما عرف في تعريف العكس المستوي وحكم الموجبات
كلية كانت او جزئية هنا اي في عكس النقيض مثل حكم السوالب ثمه اي في العكس المستوي
فالموجبة الكلية تعكس سلبا تنعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان لا انسان
والا لبعض لا حيوان ليس لا انسان فلزم بعض لا حيوان انسان وتعكس بالعكس
المستوي الى بعض الانسان لا حيوان وهو كان كل انسان حيوان هذا خلف او بضم
الى الاصل هكذا بعض لا حيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لا حيوان حيوان
وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض
الانسان لا حيوان وبالعكس بمعنى ان السالبة الكلية كانت او جزئية تعكس الى السالبة الجزئية
سلبا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فلصدق ليس بعض لا انسان لا حيوان
والا فكل لا انسان لا حيوان وتعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وهو كان
ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تعكس كنفسها لصدق لا شئ من الانسان

فرس وكذب لا شئ من الفرس لا انسان لان من افراد ان لا فرس انسان وهو صدق
سلب الانسان عنه وهذا الكل على رأي القدماء واما المتاخرون فانهم عدلوا
عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا
مع بقاء الصدق والكيف فعكس كل انسان حيوان لا شئ من لا حيوان انسان لكن لما كان
استعمال العلوم هو مصطلح القدماء والسمة بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر اورده
في المختصر عنهم واما وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسيلة والجوابات فمبسوط
في كتب الفن

القياس قول مؤلف من قضايا

متى سلمت لزمه لذاته قول آخر القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان
ملفوظا او معقولا كما عرف والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول
في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك
كما سنعربه عباراتهم فيكون اما مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال
المشترك في المعنيين معا واما حمقته في المعقول مجازا في الملفوظ بسمة للدال باسم
المدلول وهذا اسبط سلطق لانه بحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا مجازا والمعنى مهجور في التعريف

وقد قيد

ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ
فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تامل
هذا في القول الاول واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم اللفظ بما يلزم
من القول معقولا او ملفوظا فالقول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة
واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله لظهور ان النتيجة عبارة لازمة للفظ القياس
لا انه يلزم من الملفوظ بواسطة او لا لته على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم
بحسب نفس الامر والقول الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله
بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطة بل انما يستلزم مدلوله
بحسب العلم بالوضع وهذا امر دراك والمراد بالمؤلف معناه اللغوي المشترك بين المعلق
من قضايا بانه او ليلائمهم كون كله من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وتصيير القضايا
فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج به القضية الواحدة المتلازمة

لعكسها وعكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى عرفا قضية لا قضيتين والدور
المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقراء والتمثيل لما مكان
علة مدلولهما وذكر السليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر
وقوله لذاته اي لا لمعونة غير ستة وقررها بما يكون حدودها مخالفة لحدود ما ذكر
القياس وهي اما اجنبيه اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا المساوي
مساوي لما ساوى مساويه واسطة صدق كل متساويين ومساوي ساوٍ واما غير اجنبيه اي لازمة
لاحدى المقدمتين كما في قولنا الجوهر يجب ارتفاعه لجوهر نكلما ليس بجوهر لا يجب
ارتفاعه وارتفاع الجوهر يخص الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما
يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر ليلزم ان يكون
كل مقدمتين كيف اتفقتا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح
المطالع وفيه نظر والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها سالمة
فلو كانت النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس وكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا
وهو اعتبار المادة خمسة كل مركب يتوقف تركيبه على حصول اجزاء مادية وصورية والقياس
حصل باعتبار كل من الصورة والمادة ثم **التقسيم** الاول باعتبار المادة وهي
مقدمات القياس وكان حسنا لان اي القياس اما ان يفيد تصديقا او لا يفيده بل
يفيد تأثرا احر عنه اعني التخيل الجاري مجراه **الثاني** قياس **الشعر** ومادته المخيلات
وهي قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها تأثيرا تخييليا من قبض وبسط
ترغب وتردعها قضيا او بسطا ايرادها موزونة بصوت حسن وسواء كانت مسلمة
او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة
والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر ما يستعمله الشعراء ولذلك
قيل احسن الشعر اكذبه **والاول** وهو مسمى المصدق **اما ان يفيد ظنا او جزما الاول**
قياس **الخطابة** ومادته المقبولات وهي قضايا يوجد من يعتقد فيه الجمهور من
زهد او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال المأخوذة من العلماء
والمطاعون وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف
بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه

من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضر وأكثر ما يستعمله الخطباء والوعاظ
والثاني ان افاد جزما يسمى فهرهان ومادته اليقينيات اي هي مبادئه واليقينيات
بالاستقراء بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات ومتواترات
اما البديهيات وتسمى ايضا اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والخمسة الواحد لا يكون في آن
واحد في مكانين وقد توقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج
الى المرجح او لعصيان الوهم كما في التلازم والصيان او لتدنس الفطرة بالعقايد الفاسدة
كما في بعض الجهال **واما المشاهدات** فهي قضايا يحكم العقل بها
بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة والنار
حارة والثانية تسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا **واما الفطريات**
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى
قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان تصور
الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين وتبين في ذهنه ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج **واما المجربات**
فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة مع تناسق حتى وهو ان وقوع المتكرر
على منهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم
وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل **فان قيل**
هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس محدسة او بمجرد
تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر قضايا قياساتها معها **قلنا** بل حصل بوجه اخر
غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين **واما**
الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل لحدس قوي من الحس يزول عنه الشك
ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما رأوا من اختلاف
اشكاله بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يبصر دائما محاذيه الذي
هو الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نور من الشمس لما كان كذلك **واما**
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي بواسطة كثرة شهادة

المخبرين بامر يمكن استناده الى الحس كثرة يمنع تواطيهم على الكذب واعتبر الامكان
لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر نقل وقوعه والاحساس لان المعلول
يكثر فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر الصدوق بالصحيح والاولى
ان العلم الحاصل منهما استدلالي فلا يدخل بما مر فيه **واعلم**
ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في التجربيات
والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجها للفرق غير ذلك
ولا استعمال كل من التجربيات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي
نادر في صدورها من نادر وبادر بعضهم في كون التجربيات والحدسيات من قبيل
اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثيرا من العلميات الحدسيات من قبيل
الظنيات وفائدة البرهان تحقق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه
ريب **والا** بعد التفتن **بان اعترف به** عموم الاعتراف **او التزم فجدلي** اي القياس
يسمى جدلا ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع
الناس او اكثرهم او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية
او غير ذلك والكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم ولاهل كل صناعة
مشهورات بحسب صناعاتهم **فان قيل** المشهورات قد تكون بينة
بالاولى فكيف تحصل من اليقينيات **قلنا** المراد ان المشهورات لا تعني
فيها اليقين ومطابقته للواقع بل المعتبر الشهرة ومطابقة الآراء سواء كانت بينة
او لا فبعض القضايا ما يكون اوليا وان شهر بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا
سلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم الفقهاء بعض
مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما
الزام الخصم **ولا** يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم **فمغالطة** اي فالقياس يسمى
مغالطة ومادته الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني
في امور غير محسوسة على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه ولو لا
دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها مساعدة العقل في
المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والمشهورات وهي قضايا

تحكم العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او متلقاة لاستبانها شيء منها اما
لرجحة اللفظ كما في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته
وكقولنا الخمسة زوج وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما لرجحة
المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس السفينة يتحرك
وكل يتحرك ينتقل من مكان الى مكان آخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما
يقال لو فعل الجسم الغير المتناهية لكان بين سطحي الجسم احتراز عن متناهية
فانها لا تتناهي بكون محصورا بين حاصرين واخذ النسبة المحصلة بدل الموجبة المحمولة
واخذ السور بحسب الاخر اما مكان السور بحسب المحمولات واخذ الكل المجموعي مكان الكل
الافرادي وغير ذلك مما توقع الغفلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط من جهة
الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب ويطرد فيه منعا اما بان لا يكون
على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له سعر وكل
سعر ذهب من محل فالانسان ذهب من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان
حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس بعلة علة كقولنا الانسان
واجب ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان واجب حيوان لعدم المصادرة
على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان ناطق
وكل ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه بعلط الخصم ودفعه واعظم
فائدة معرفته لاجتنابه **وما فرع** من التقسيم الاول وهو
الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل **باعتبار**
الصورة اعني الهيئة الحاصلة للقياس وهو **ضمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه**
مذكورا فيه بالفعل فاستثنائي اي سمي القياس حينئذ قياسا استثنائيا
لاستماله على اداة الاستثناء وهو لكن كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بحيوان انتج انه
ليس بانسان وبعضه مذكور فيه **فان قيل** المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين
في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية
قلنا المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون

الطرفان مذكورتين فيه بالترتيب الذي في المطلوب او في نقيضه **والا** بكونه كذلك
فاقتراني اي يسمي القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود
اي الاصغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج
كل جسم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل وانما بالقوة وهو
مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما بالقوة
الشيء معها بالقوة **القسم الاول** من القسمين الحاصلين باعتبار
الصورة **في القياس الاقتراني** وقدم على الاستثنائي لان العمدة فيه متركب من
الحمليات الصرفة وهي من الشرطيات بمنزلة المفرد المركب للاجلال الشرطيات
اليها ولذلك سمي بسيطه بخلاف الاستثنائي فانه لا يخلو عن الشرطية **وهو**
باعتبار صورته العمدة اعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين من نسب الحمل
والاتصال والانفصال **قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة** كما عرفت **فحملي**
اي يسمي القياس حينئذ قياسا حمليا **والا فشرطي** اي يسمي القياس حينئذ قياسا
شرطيا سواء تركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة
لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة
وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة وبقيت
فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **وتسمي القياس الاقتراني باعتبار صورته**
المرتبة اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب وسط الوسط الى الطرفين الى اربعة اقسام
لان الوسط ان كان محمول الصغرى وموضوع الكبرى فالشكل الاول او كان
محمولها فالثاني او كان موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع **اعلم**
انه قد وقع اصطلاح القوم على الغاط لا بد من بيانها فنقول موضوع المطلوب
يسمى حدا اصغر لكونه الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبة الكلية تكون اخص
من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر
لانه في اشرف المطالب اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا فيكون اكبر والمكرر
من الاصغر والاكبر يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى تلاقيا
والمقدمة التي تشتمل على الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات الاكبر والقضية

التي جعلت حرف استثنى مقدمة لتقدمها على المطلوب وما يحل اليه المقدمة
كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف للنسبة وهي نسبة الاوسط الى طرفي
المطلوب بالموضوع والمحمول يسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب
والسلب والكلية والجزئية يسمى ضربا وانما وضعت الاشكال في هذه
المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لاستقبال الذهن فيه من الاصغر الى
الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو استقبال طبيعي
تلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل وهو بين الانتاج عن محتاج الى رويته وفكره
ومنتج للمطالب الاربعة ولاشرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله على
الشرفين الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم والكلية
التي هي اشرف من الجزئية لانها اسعر في العلوم ولدخولها تحت الضبط ولانها احصن
والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امور زايدة ويتلوه الشكل الثاني في الشرف
لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب
لم ينتج الكلي والكلي وان كان سلبيا اشرف من الجزئي وان كان ايجابا
لانه اسعر في العلوم ولان شرف الايجاب من جهة وشرف الكلية من جهات ولم الثاني
يوافق الاول في الصغرى وفي اشرف المقدمتين لاستمالها على موضوع المطلوب
الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا اخص وجودا والموضوع المعروض اشرف من
التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل الرابع لمخالفته
اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك استقبله الوهم وطعن على
عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا **اذا عرفت ذلك**
فلانتاج كل شكل من الاشكال شروط منها ما هو بحسب الكيفية ومنها ما هو
بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا
على ما في المطولات مع اعفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية
فقد اشار اليها بقوله **وشرط الشكل الاول** بحسب الكيفية **ايجاب الصغرى** والا لم يتعد
الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما اثبت له الاوسط والاصغر
ليس مما اثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ولتحقق ذلك صدق

صدق الفاس تارة مع الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبة
فالكبرى اما موجبة او سالبة واما ما كان يحقق الاختلاف الموجب لعدم
الانتاج كقولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صفقال والصادق
في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الفرس
بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم
وشرطه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه الاكبر غير
البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم ادراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان فرس **اذا تقرر ذلك فاعلم**
ان الصورة المحملة عند العقل في كل شكل ستة عشر صربا لان المهملة في حكم الجزئية
والشخصية لا عتبار في العلوم مع انها في حكم الكلية فالنظر مقصور على المحصورات
الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة
ستة عشر سقط منها في الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانية وذلك ضرب
الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع وباشتراط كلية الكبرى اربعة
من ضرب الكليتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف واما بطريق الحاصل
فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة فكانت
من ضربة الناتجة اربعة **الضرب الاول** من موجبتين كليتين نتيجة موجبة
كلية نحو كل ما هو الشارع وكل ما هو الشارع واجب فالجح واجب **الضرب**
الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نتيجة سالبة كلية نحو كل وصوعاده
ولاشئ من العبادة يجح بلانية فلاشئ من الوضوء بجح بلانية **الضرب**
الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى نتيجة موجبة جزئية نحو بعض
الوضوء عبادة وكل عبادة نية فبعض الوضوء نية **الضرب الرابع**
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى نتيجة سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة
ولاشئ من العبادة بجح بلانية فليس بعض الوضوء بجح بلانية **ووجه** ترتيب الضرب
ما عرفت من شرف الايجاب على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة وشرط
في الشكل الثاني بحسب الكيفية اختلافهما اي المقدمتين في الكيف اي يكون احداهما

موجبة والاخرى سالبة لانها لو اتفقتا فهما اما موجبتان او سالبتان واما ما كان
يحصل الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس
او ناطق حيوان والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين
فكقولنا لاشئ من الانسان بحجر ولاشئ من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول
السلب وفي الثاني الايجاب فلم يتلزم القياس شيئا منها والمعتبر بالانتاج استلزامه
لاحدهما وشرط فيه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير
ايجابها فكقولنا لاشئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس
واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس ناطق
والحق في الاولين الايجاب وفي الثاني السلب سقط بالشرط الاول ثمانية مضروب
الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالعكس اربعة مضروب الكبرى
الموجبة الحرية مع السالبتين والسالبة الحرية مع الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة قبح الصغرى الموجبتين وان
كانت موجبة مع السالبتين وكانت ضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين
والكبرى سالبة نتج سالبة كلية نحو العالم مجهول ولاشئ مما يجح بيعه مجهول فلاشئ من العالم
يجح بيعه وتنعكس بعكس الكبرى ليرد الى الشكل الاول فيقال العالم مجهول ولاشئ من
المجهول يجح بيعه فلاشئ من العالم يجح بيعه وهو المطلوب **الضرب الثاني**
من كليتين والكبرى موجبة نتج سالبة كلية نحو لاشئ من العالم معلوم فكل ما يجح بيعه معلوم
فلاشئ من العالم يجح بيعه وتنعكس بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم السحبة فيقال كل ما يجح
بيعه معلوم ولاشئ من المعلوم عالم فلاشئ مما يجح بيعه عالم وينعكس الى لاشئ من العالم
يجح بيعه وهو المطلوب **الضرب الثالث** من موجبة حزئية صغرى وكلية
كلية كبرى نتج سالبة جزئية نحو بعض العالم مجهول ولاشئ مما يجح بيعه مجهول بعض
العالم مما يجح بيعه وتنعكس بعكس الكبرى كالضرب الاول **الضرب الرابع**
من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى نتج جزئية سالبة نحو بعض العالم
ليس بمعلوم وكل ما يجح بيعه معلوم بعض العالم ليس مما يجح بيعه وتنعكس بالجلف
وهو هنا ضم نقيض السحبة الى الكبرى بان تجعل النقيض للاعم صغرا والكبرى الاصل

لكليه كبرى لسح بعض الصغرى يقال لولم يصدق بعض الغايب ليس مما يصح بعه
لصدق نقيضه وهو كل غايب يصح بعه يحصل صغراها هكذا كل غايب يصح بعه
وكل ما يصح بعه معلوم وكل غايب معلوم وكانت الصغرى بعض الغايب
ليس بمعلوم هذا لخلف **واما** وضع الضروب على هذا الترتيب لان الاولين
اشرف من الاخرين ذاتا وسحة والاول والثالث اشرف من الثاني والرابع
لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها وشرط في الشكل **الثالث** بحسب الكيفية
ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة
وعلى التقديرين يحق الاختلاف اما اذا كانت موجبة فكقولنا لاشئ من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى
بقولنا لاشئ من الانسان بصهال او حمار والضادق في الاولين الايجاب وفي الاخرين
السلب شرط فيه بحسب الكمية **كليه احداهما** اي المقدمتين لانهما لو كانا جزئيتين
لحما الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل
ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس
بعضه ناطقا او فرسا والحق في الاولين الايجاب والاخرين السلب سقطا بالشرط
الاول ثم انه من ضرب الثنائين الصغريين في الكيفيات الاربع وبالثاني ضربان
وهما الموجبة الحرية مع الحريتين هذه طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى
موجبة فان كانت كليه فمع الاربع وان كانت حريته فمع الكليتين فكانت ضروبه
الناتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة حريته **نحو كل ر مساو وكل ر**
ربوي فبعض الممتات ربوي وبتبين بعكس الصغرى ليرتد الى الاول فصول بعض
الممتات ر بكل ر ربوي فبعض الممتات ربوي وهو المطلوب **الضرب**
الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة حريته نحو كل ر ممتات فلا شئ
من البر بتنج بعه بحسنه متفاضلا فليس بعض الممتات بصح بعه بحسنه متفاضلا
وبتبين بعكس الصغرى كالاول **الضرب الثالث** من موجبتين حريته
صغرى وكليه كبرى ينتج موجبة حريته نحو بعض الم ممتات وكل ر ربوي
فبعض الممتات ربوي وبتبين كالاول **الضرب الرابع** من حريته موجبة صغرى

وكليه سالبة كبرى ينتج حريه سالبه نحو بعض البر ممتات ولا شئ من البر بصح بعه
بحسنه متفاضلا وليس بعض الممتات بصح بعه بحسنه متفاضلا وبتبين ايضا
بعكس الصغرى **الضرب الخامس** من موجبتين كلية صغرى
وحرية كبرى ينتج موجبة حريه نحو كل ر ممتات وبعض البر ربوي فبعض
الممتات ربوي وبتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم السحة تقول بعض الربوي
ر وكل ر ممتات فبعض الربوي ممتات وبعكس الى بعض الممتات ربوي
وهو المطلوب **الضرب السادس** من كليه موجبة صغرى وحريه
سالبة كبرى ينتج سالبه نحو كل ر ممتات وبعض البر ليس مما يصح بعه
بحسنه متفاضلا لبعض الممتات ليس مما يصح بعه بحسنه متفاضلا وبتبين بقياس
الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض السحة الى الصغرى بان نجعله كبرى لصغرى
الاصل لسح بعض كبراه تقول لولم يصدق بعض الممات ليس مما يصح بعه بحسنه
متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل ممتات يصح بعه بحسنه متفاضلا نجعله كبرى
هكذا الكل ر ممتات وكل ممتات يصح بعه بحسنه متفاضلا ينتج كل ر يصح بعه
بحسنه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بعه بحسنه متفاضلا
واما ترتيب الضروب هذا الترتيب لان الاول احصن بشروط الايجاب والثاني
احصن بشروط السلب والاحصن اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين لاشتمالهما
على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب
وشرط في الشكل **الرابع** بحسب الكيفية احد امرين وشرط مع كل منهما بحسب الكمية
اخر وقد بين ذلك بقوله **ايجابها مع كليه الصغرى واختلافهما في الكيف مع كليه**
السلب والكبرى والا لدام اما سلبهما او ايجابهما مع حريته الصغرى او اختلافهما
مع حريته الثالثة او حريته الكبرى واما ما كان بحصل الاختلاف الموجب
للعقم اما الاول فكقولنا لاشئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار او الصاهل
بانسان واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان
واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان
وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع

تكون لما لايئ من الانسان بعرض وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق الاول السلب وفي الثاني الايجاب سقط من عقم الثالثتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى حربه ضربان ومن عقم المحلفتين والسالبة حربه اربعة ومن عقم الكبرى موجبه حربه ولهذه طرق الحذف وانا طريق الحصل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الاربع الحربه السالبة والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الحربة مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجه خمسه **الاول** من موجبتين كليتين تنتج موجبة حربتها نحو كل عباده تحب فيها النية وكل وضوء عباده فبعض ما تحب فيه النيه وضوء ينعكس القرش ثم عكس النتيجة تقول كل وضوء عباده تحب فيها النية فكل وضوء يحب فيه النيه وبعكس الى بعض ما تحب فيه النية وضوء وهو المطلوب **الضرب الثاني** من موجبتين والكبرى حربته والشكل والنتيجة كما في الاول الا انك تحولها كان كل وضوء عباده بعض الوضوء عباده **الضرب الثالث** من كليتين والصغرى سالبة تنتج سالبة كليه نحو لاشي من العباده بسعدي عن النيه فكل وضوء عباده فلاشي من المستغنى عن النيه بوضوء وتبين بمثل ما تقدم **الضرب الرابع** من كليتين والصغرى موجبة تنتج سالبة حربته نحو كل سابح مستغن عن النيه ولاشي من الوضوء سابح فبعض المستغنى ليس بوضوء وتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغنى سابح ولاشي من السابح بوضوء فبعض المستغنى ليس بوضوء وهو المطلوب **الضرب الخامس** من موجبة حربته صغرى وسالبه كبرى كليه وتنتج سالبة حربته نحو بعض المباح يستغني عن النيه ولاشي من الوضوء مباح فبعض المستغنى ليس بوضوء وتبين كالرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب باستاجها لبعدها عن الطبع بل اعتبرها انفسها فتقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي اشرف من الحزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر ليس هذا مقام ذكرها

فان قلت ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانيه

ولم يكن فيها اشتراط كليه السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كليه احداها **قلت** انما تمت لهم الثمانيه الاضرب بشرط اخر وهو ان تكون السالبة في الثلثه التي اخرجها اشترطنا كليه السلب والكبرى واحدى من الخاصتين اعني المشروطة الخاصه والعرفيه العامة حتى تعكس فتريد **الضرب السادس** وهو المركب من سالبة حربته صغرى وموجبه كليه كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني وتريد **الضرب السابع** وهو المركب من موجبة كلية صغرى وموجبه حربته كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث وتريد **الضرب الثامن** وهو المركب من سالبة كليه صغرى وموجبه حربته كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجه وقد عرفت ان نتيجه سالبه حربته فلا تنعكس الا بالشرط المذكور واما اذا لم تكن السالبة في الثلثه التي اعفلنا ذكرها احدى الخاصتين تحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج واستوضح ذلك من مظنري الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا بعد بيان الوجهات بسائطها ومركباتها وبيان احكامها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود

واعلم ان هذه الاشكال الثلثه وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصة وهي ان الطبعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا من الطرف الاخر محمولا حتى لو علق كان غير طبعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان اوكان وان الانسان اولي بان يكون موضوعا للايجاب للحيوان والكائن من العلق وفي السوال فكقولنا لاشي من النار ببارد وبعض الماء فان النار اولي بان يكون موضوعة لسلب البارد والعسل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعي فيه الحمل الطبعي والسابق الى الذهن امكن الانتظام على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا يكون عنها عنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلثه لا يرد الى الشكل الاول فمس الحاجة اليها عند استحضار

المجهولات المتعلقه بها **القسم الثاني** في القياس الاستثنائي

وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانيه وهي الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشرطية او حملية وهو قسمان متصل وهو ما يكون شرطيته نصه سلبه ونتيجته اي التالي من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قولهم وضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله رفع التالي فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثنى فيه عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم **والقسم الثاني** من القياس الاستثنائي **منفصل** وهو ما يكون شرطيته منفصله ونتيجة اي التالي من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما ما استثنى فيه **وضع كل** من المقدم والتالي اي عينه **في الحقيقه ومانعة الجمع** وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزءين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزءين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع والثاني ما استثنى **رفعه** اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه **فيهما** اي في الحقيقه **وفي مانعة الخلو** لان استثناء نقيض كل من الجزءين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو يعرف ان الحقيقه لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزءين عن وضع الاخر لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو سلبها ووضع كل من الجزءين عن رفع الاخر لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون ورد الكنبر زوجا

فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا سكرا او حجرا لكنه سكر فليس بحجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا الاسكرا والا حجرا لكنه ليس بحجر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا سكر

واعلم ان للناتج من القياس الاستثنائي شروطا الاحسن اعتبارها فقول

الشرط الاول اعتبار الشرطية منفصلة او منفصلة لانه اذا امكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه

والشرط الثاني ان يكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم ولان العلم بصدق الاتفاقيه يستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا انصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا في الملزوم ولا في اللازم لان الاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق الجزءين على الصدق وظاهر لصدق الجزءين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهو الحكم مطلقا من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلا موجودا فالانسان ناطق فلكون صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي شأني في صدق الاتفاقية وكذلك المنفصلة الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثنا فلا يكون مستفادا منه

والشرط الثالث كلية الشرطية سلبة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد في بعض الاوضاع والاستثناء على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد حدي الشرطية او رفعه وضع الاخر او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء مكررا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه ووضع الاستثناء فاندفع القياس حينئذ

القسم الثاني في الموضوعات اللغوية فصل

لمس للدلالة على الخبر اذا لا سبوا الى ذا الدلالة
بواسطة لزمه صحته وسماعي ما سبق بالوضع اهم

هذا المعمل للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات **الوضع** لغة
جعل الشيء لجهة معين واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء
معنى وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور
والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق **تعيين اللفظ للدلالة على معنى** وزيد فيه بنفسه
اي ليدل بنفسه لا بقرينة سظم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون تعيينه
للدلالة على المعنى المجازي وضعا لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده
السمرقندي وتبعه سيحنا رحمه الله من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان
تعيين المجاز لما سيعلق بالموضوع له اولا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع
النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بنفسه بواسطة تعيينه له ومثل هذا
سرياق الجميعة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق مرادا
المقبل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ بعين للدلالة بنفسه على معنى
هو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما سيعلق بذلك المعنى
تعلقا مخصوصا ودالا عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان
دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق
يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان
يفرد اللفظ او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ
في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي هذا كلامه
وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لحقيقتها بدونه فلا يحتاج الى زيادة قيد
بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات تلك الزيادة فانها قد
يكون معناه لازما لما وضع له غير منفك عنه في التصور دلالته عليه بنفسه والقرينة
تباهد شانه انما هي للصرف عن فهم المعنى الحقيقي لا عن اللفهم الا ان يقال
المراد الدلالة عليه بوجه انه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة عند اهل العرف
وارباب الملاحة وانها توقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لا يكون

الصحيح م

واضح م

فهمه بواسطة شيء اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم وبه يدل اللفظ
لا بذاته هذا اول الكلام في الواضع يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى
لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني وذهب المحققون الى ان المخصص
هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع تصيره للوضع
وصيرورة بذاته للفظ وبهذا اشار الى قول عباد بن سليمان الصيمري فانه ذهب
الى ان المخصص هو ذات الكلمة يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي
اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف
الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ وان لا يقع الاشتراك بين المتنافيين
ولا سفل وله تاويل مشهور حاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية مناسبة اللفظ
والمعنى من المناسبة **واذا قد تقرر** ان دلالة اللفظ بتوضيع قد وقع
الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب اولها وهو اختيار الامام يحيى عليه
وابي الحسين والقاضي ابي بكر الباقلاني الجميع من الاقوال الاتية ممكن وادلتها
لا تستدعي منها القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله **ولم تعين**
الواضع لبطلان ادلته كما ستعرف **وثانيها** وهو قول الهمسمية ان الواضع
هو البشر واحد او جماعة والتعريف بالاشارة والقرائن وهو المشار اليه بقوله
لا البشر **وثالثها** وهو قول الاشعري انها توقيفية يعني ان الواضع هو الله
تعالى علمها ابتداء بالوحي او الخلق الاصوات او العلم الضروري وهو المشار بقوله **ولا التوقيف**
مطلقا اي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره **ورابعها**
وهو قول ابي علي وابي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل التوقيف
من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وهو المشار اليه بقوله **او في المحتاج**
تحة الهمسمة قوله تعالى **وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه** اي بلغتهم بقرين
الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم يكن سابقة على الارسال بل متاخرة عنه
لكنها سابقة بدلالة الاية الكريمة فليست توقيفية فان اجيب بان الاية
تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تقتضي
اليوم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب بانه يجوز بعد الارسال خلق الاصوات

اى علم ضرورى فقد اجاب بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية والجواب انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بارسال
نعم يتم ذلك **فيما** ارسل **له** فهم من الرسل انا اذا كان ادم هو الذى علمها
وهو مخصوص من عموم الاية اذ لا فهم له عند المعتزلة **واجيب** الاشعرى بقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها فانه دال على انه تعالى واضع الاسماء كلها ادم دون الباقى
وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل وبين المفهيم يتعذر ويتعسر
ولانها اسماء فى اللغة والخصص بالنوع المقابل لها انما هو اصطلاح العامة
والجواب من وجوه احدها منع ان يكون معنى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها وضع اللغات وتعليمها ادم لم لا يكون معناه علمه **ما وضع** اى ما سبق وضعه
من حق اخر وهذا ادخل فى التلبيس كما لا يخفى على المتامل وثانيها وهو المراد
بقوله **او للغات** سلمنا كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان يكون المراد
بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة والضمير للاسماء ولا
يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء وهو ايضا اشارة اليه بقوله **او لهمه**
له منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان يضع كما فى قوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل فى التلبيس واقوم فى الاحتجاج
على الملئكة عليهم السلام والجواب فى الاول والثانى مخالفة الظاهر لا يقاوم ادراكه
من الادلة سلمنا انه كلام على السند ولكن لم قلتم انه ظاهر فقد عدل عنه للدليل
وهو قائم على ارادة الالهام قال صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اسعل هذا اللسان
الها اخرجه الحاكم فى المستدرك وصححه ورابعها انا وان سلمنا ان المراد بتعليم
الاسماء ما ذكروه **سلمنا** لجواز ان يراد الاسماء الموجودة فى زمان ادم عليه السلام لا عين
اول لغة من اللغات قال ابو طالب فى المجرى لنا فى الاية دلالة على
ان الله تعالى علم ادم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الاسماء التى هى من لغة العرب
قد نص تعالى على علمها بان علمها اياه انتهى وخامسها انا وان سلمنا العموم **سلمنا** البقى
لجواز
ان يكون من بعد ادم قد سماها فاصطلح جماعات على بعض اسمعة من اللغات المشتركة
التى بعد ان يعلمها الحكيم سمعا واحدا سمع عينا احدها وهذا معنى قوله **لاختلاف**

وثانيها

اللسنة احتج المعتزلون بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالاصطلاح
بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على اخر وهكذا
اما الى نهاية فيدور او لا فتسلسل والجواب منع الملازمة بل يعرف بالترديد
والقرائن كما فى الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله **والترديد**
والقرائن يبطل التسلسل يعنى ان الجواب بهما يبطل ما ادعوه من لزوم التسلسل
واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع منه لاشتراك التسلسل المعارف
والدور فى عدم تناهى التوقفات وخص الدور بكونها فى امور متناهية
والتسلسل فى امور غير متناهية **مسئلة وطريق معرفتها**
اى اللغات امران **احدهما التواتر** فيما لا يقبل الشكيك كالارض والسماء والخبر
والامر مما يعلم وضعه لمعناه **وثانيهما اخبار الاحاد** فيما يقبل الشكيك
كالالفاظ المفردة التى لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفى فيها بالظن ويدل على ذلك
بعضهم فى الاول يقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسنة كلفظ الله يعالى
ووضع الخلاف اشارة الى هوام عرى مستوفى اى غير مستقى ولم يأخذ بعبرة
وايضا الرواة معرضون كالحشوية والاصمى ولم يبلغوا عدد التواتر ولا
يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا ممن تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز
ووجه الدفع ان الفتح فى التواتر مكابرة لما علم قطعا بالتواتر انه موضوع لما
استعمل فيه فلا يسمح للجواب لانه انكار للمبينات والثانى لا يصره الاحتمال
للاكتفاء فيه بالظن **لا العقل مستقلا** فلا يكون وحده طريقا اليها لان وضع لفظ
معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج اليه
فى افادة العقل العلم بالوضع بحيث يكون صمة الله كما يروى ان لفظ الجمع المحلا
باللام يدخله الاستثنى وان الاستثنا للاخراج فعلم مرهاتين المقدمتين بالعقل مع
ملاحظة مقدمة عقلية وهى ان كلما دخله الاستثنا يجب ان يصح المستثنى ان للجمع
المحلى باللام موضوع للعموم **ولا القياس** ولا يكون طريقا اليها منه وهذا
اختيار الحوينى والغزالى والامدى والباقلانى وابن الحاجب وهو الذى يوجد
من سوق كلام ابى طالب عليه السلم وقال المنصور بالله وابن برهان وابن ابى هريرة

اى لم يرجع
للدراية او لمعصوم
المعانى او لمعصوم
لم يسمع
اى لم يرجع
ما وضع له الوضع
مراده من الوضع
لمعنيه والمستعمل
لا لمعنيه لا وضعا
احالها لياتى مفصل

وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية المعتمد وابن الحاجب
عنه باثبات اللغة به في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل
ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسماه كالجامع بدور
السمسة معه وجودا وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الجامد له بالعصار
جامع وهو التخمر للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية
والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم **وجه** الاولون لما اشار اليه بقوله
لانه اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات **اثبات بالمحتمل وانه** غير جايز
اما الاولى فلانه محتمل للتصرح بمنعه كما احتمل باعتبار بدليل سعيهم طرد الاديم
والابلق والقارون والاهدب والاخيل ونحوها مما للخصم بعد التسليم على الامر
بكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام
الاحتمال وانه باطل اتفاقا وقد اجيب بانه ان اريد بمجرد الاحتمال مردود ومحل
فالمقدمة الاولى ممنوعة لحصول مرجح وما ذكر في سانها لا يفيد فان احتمال التصرح
بالمنع والاعتبار ليس على السوا وان اريد بمطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز
ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد
بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح
سواء كان مساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن
الاعتبار وعدمه وح يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال
عدم اعتباره احتمالا راجحا لانتفاء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك
كالجامدة المطلقة مثلا وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركا ولا خاصا اذ الاصل
في اللغات عدم التعليل خلافا للاحكام الشرعية فانها معللة بالمصالح وثانيها
ان نعتبر الواضع المعتبر الخاص بالموضوع له كالجامد المخصوصة بها العين والمبني
على احتمال العين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحا واحتمال
عدم الاعتبار راجحا ولو سلم فغايته استوا الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال
اعتبار الواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال
الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال مع قياس والاحسن

في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا
توقيفية او اصطلاحية ولا طريق اليها عدا النقل **وارجح** المثبتون
بان **دوران الاسم مع المعنى** وجودا وعدما يفيد ظن علية المدار فالنبيذ
مع التخمر يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب انه **معارض** معارضة
على سبيل القلب **بانه** اي بدوران الاسم **مع المحل** لكونه تارة العنب ومال الحي ووطا في النقل
واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران
يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والمخصوصة فلا يكون
الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل مرجحان لان ظن العلية يقتضي بحيث ارجحان
قطعا والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا سعيا لمدار المشترك
لا معارضة واجيب باختيار الاول قوله الدوران يفيد ظن العلية فلما سلم ان لم
يعارضه معارض اتا اذا وجد المعارض فلا وها هنا وجد المعارض وهو الدوران
مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران يفيد الظن العلية مطلقا حصل ظن
كل من المشترك والمخصوصة كما ذكرتم فاما ان يتساويا او يترجح احدهما
على الاخر والاول باطل لانه يلزم ان يكون عليه كل واحد
من المشترك والمخصوصة راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخر واما على تقدير عدمه
فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله ويلزم
ان يكون هذا سعيا لمداريه المشترك لا معارضة فلما منع مداريه المشترك منع علية
لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته
بالدليل الذي ذكروه لاثبات علته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب لا هو عينها
لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي استدل
به المدلول وها هنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك
دل على علية المخصوصة وعليتها تدل على عدم علية المشترك فيكون الدوران
دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

فصل في بيان اقسام الالفاظ بتمام معانيها ولما فرغ من بيان
دلالتها على معانيها بدا بتذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم

ظله الفقير

به العلم شئ آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا
فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع
وبجعله للاول ما يدا الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته وذلك كدلالة الدوال
الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب
اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ
على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع
فعقلية كدلالة اللفظ المسموع سوى الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان
على النار وكانت اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة
اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي منقسمة الى مطابقة
وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ نسبة وضع الواضع اما على تمام مسماه اي مسمى
ذلك اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لمطابقة اللفظ والمعنى الموضوع له واما على
جزئه اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه تضمن المعنى الموضوع
له واما على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى دلالة التزام لانه لازمه وحصر الدلالة
اللفظية الوضعية في الثلثة عقلي فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية
وليس معتبرا في الحد وقيد الخارجي باللازم عقلا او عرفا اي يلزم من حصول
الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى وعرفا كالجود
بالنسبة الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات
اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم شرط اللزوم عقلا
في دلالة الالتزام يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يعد المجازات
والكنايات دلالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرينتها
الحالية او المقالية وهذا اسب بقواعد المعقول كما ان الاول اسب بقواعد
العربية والاصول لا يقال على تعدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو
رأيت اسدا يرمي مجازا في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانا نقول المجاز هو المستعمل
في غير ما وضع له وليس ذلك الا لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى
المجازي ولا يلزم منه كونها جزء من المجاز **وههنا بحث** وهو انه لو كان

لفظ مشترك بين معنيين اللازم واحد ومع الملزوم اجمع في اللازم المركب
الدلالات وسيجئ تعريف كل من الدلالات يا لاخرين **وجوابه**
ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات والدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام
مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء
والضوء فقط لكان دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن
حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم
الجزء لازم الكل دلالة التزام **لا يقال** هو لازم وليس
بخارج فيسقط تعريف الدلالة الالتزامية عكسا **لانا نقول**
جزئه غير معتبر في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزء من الموضوع له
فهو خارج باعتبار الذوبية وخوله باعتبار الجزئية وخول باعتبار آخر فلا ينافي
تحققه ان الدلالة اما لزوم كون المعنى غير الموضوع له فهو المطابقة اولا فاما
لزوم كونه جزءه وهو التضمن او لا لزوم الدخول اصلا وهو الالتزام **واعلم**
ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على الجزء المسمى بسبب
كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما له والاعتباران يدوران
اللفظ على المسمى وهو طاهر ولانهما يستلزمان كون اللفظ موضوعا لمعنى وذلك
يستلزم دلالته عليه بالمطابقة **فان قلت** العقل بدل على
معان ثلثة الحدوث والزمان ونسبة مخصوصة للحدوث الى فاعل معين وهو محدث
يدل على الحرفين الاولين لا الثالث واذا لم يكن محدث الا على النسبة التي هي جزء
معناه لزم عدم استلزام التضمن للمطابقة **قلنا** ممكن ان يحاب بان النسبة
المخصوصة تفهم من العقل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضعا
عاما وفيه بحث وورود هذا الاشكال على حد العقل وانا المطابقة فلا يستلزم
التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا جزء له ولا
التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس
لجواز ان يكون موضوعا لمعنى بسيط له لازم وههنا خلاف وكلام لا يسعه المقام
واللفظ ان قصد به مجرد منه الدلالة على جزء المعنى فمركب هذا اسرع في تسليم اللفظ

باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان المقابل بينهما يقابل
العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة
اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم الدلالة
من الاشارة اليه **اذا عرفت ذلك فالمركب اما** **تحقيق امور** الاربعة الاول ان يكون اللفظ جزءا والثاني
ان يكون لمعناه جزء والثالث ان يدل جزء لفظه على جزء معناه الرابع ان يكون
مراد الدلالة مراده فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام تحصل من اشتفا
كل من الامور الاربعة قسم منها وسيأتي تفصيلها ان شاء الله والمراد بالقصد
القصد الجاري على قانون اللغة والا فلو قصد واحد برأي ريد معنى للزم
ان يكون مركبا والجزء ما يترتب في المسموع لجزء المعنى الدال بما دته على الجزء
بوضعه على الرمان وهو اعم من الحقيقي والتقديري حتى يدخل فيه مثل ضرب
والمفرد المركب بالافادة التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة
على جزء معناه استعمل بتقسيمه لسدة ارتباط اقسامه به فلم يحصل الفصل الكثير بينه
وبينها لوجود المفرد وبعد اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه
لوقعت التعريف بالتعرف والتقسيم بالتقسيم فقال **اما مركب تام** اي يفهم السكوت
عليه كزيد قايم وضرب والمركب التام ينقسم الى قسمين الاول اما افاده بقوله
جزء ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شأنه ان يصح في عرف اللغة ان يوصف بانه
صادق او كاذب سواء كان متصفا به في نفس الامر ام لا ولا يخرج ما علم صدقه او كذبه
ولا ما علم اتفاقهما فيه بسبب بثبتي الواسطة عن الخبر فالجزء لفظ مركب تام يحتمل
الصدق والكذب والثاني قوله **والا** يحتمل الصدق والكذب **فانشا** فالانشا لفظ
مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول **طلبي** وهو انشا
دل على طلب فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب
فعلا وهي ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال وهو
وبعبيد الدلالة بالاولية للتفرقة بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب
الفعل والترك فان قولنا اطلب منك الفعل والترك لا يدل اولا وبالذات

على طلب الفعل والترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب
دلالته على الطلب بواسطة دلالته على الاخبار به والاحتراز عن الطلبي
الدال على الطلب لا بالذات كقولك ليتني اصوت زيدا او لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه
او ترجيه والثاني **غير طلبي** وهو انشا لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية
وسيدرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشا
وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء دال اولا وبالذات على طلب
الاخبار والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهم المخاطب للمتكلم او فهم المتكلم
والجميع افعال **لا يقال** فهم المتكلم ليس فعلا تحت الحقيقة
بل هو انفعال **لانا نقول** هذا معدود في عرف اللغة
من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا المقام والا لم يكن افهم واعلم مثلا
ويخص القسم الثاني **باسم الانشاء** لانه بمنة الشايع على ما في صير المتكلم وما وقع
في عبارة الفصول ويحصر السبزي من جعل الانشاء مرادفا للانشا فاصطلاح لم يسبق
اليه **ولما فرغ** من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه
من اي القسمين هو فقال **واحلف في صيغ العقود** لغويعت واسترت وطلقت
واعتقت والاحلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخبارا وانما
الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم **فقيل** هي **انشاء** وهذا كلام الجمهور
واحتج على ذلك بوجوه ان لها ما اشار اليه بقوله **والا لكان لها خارج** وتقرير
انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه او لا تطابقه والثاني باطل اما
الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشا فاذا انتفا كونها انشاء
ثبت كونها خبرا والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية فللعلم بان بعت لا
يدل على سبع اجزاء الذي وقع به وبانها انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه حاصة
الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاساسية
فلانه لو لم يعلم عليه بالبديهة كان خطأ قطعا هذا ما اشار اليه بقوله
واحتمل الصدق والكذب **فان قلت** لا يصح هذا الاستدلال

اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها

قلت هذه خاصة مساوية للجنس لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصين مطردا ومنعكسا وبساقي نظير ذلك في العلامات المعلقة بالحقيقة والمجاز ارشاك الله تعالى وبالثها انها لو كانت حدا كانت ناقصة اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة واما انتفي اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه يوقف امر على امر واما تتصور فيما لم يقع فقوله فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم وقيل اخبارية في الذهن واللوازم ملازمة وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما الاول فلانا لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن غاية انه لا يعرف بطابقته الامر جهة الخبر كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي واما الثالث فلانه ماض والمعلق معناه انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق كذا قالوا للفاضل المعلق في العمق موما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الحقها بالانشاء يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الامر الذي عبر عنه بهذا اللفظ واما من لحقها بالاخبار يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الامر الذي عبر عنه بهذا اللفظ

واما مركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه بمعنى ان كان احد الجزءين مقدما للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار او بمعنى ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا ولا اي وان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمفرد سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى ان كان له جزء ولمعناه جزء لكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبد الله علما او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه ولكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني وهو اي المفرد اما ان يستعمل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمة اولا ان يستقل بعمل ارد لجزئه على احد الازمنة الثلثة وقولنا بنفسه يعني بكون بحيث كلما حققت

هيئة التركيب في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلثة التي هي الماضي والحال والاستقبال مثل ضرب فهيئة ضرب وهي الملحمة من تلك الحروف المتوالية اما بحسب فهم الزمان الماضي بشرط ان تكون تحتها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد القصر نحو ضرب ومحمر وبالا اي وان لم يدل بهيئة على احد الازمنة الثلثة سواء دلت على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئة بل لمجموع اللفظ كصوت لشرب الصراح او دل على زمان بهيئة لكن لا على احد الازمنة الثلثة كمقتل لزمان القتل واسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئة على احد الازمنة وان لم يستقل في الدلالة على الحد معناه بل يحتاج الى ضمة يضم اليه نحو في فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه **فان قلت** سلط طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انما سميت افعالا لانا فصه لدلالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها ولانها لا تفيد فائدة تامة مرفوعاتها بخلاف سائر الافعال **قلت** اختار ارد لجها في الحروف كما ادرجها المطقيون في الاداة حيث جعلوها رابطة رابطة نسبة يرتبط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا **واما المطقيون** فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول وهو الاحسن في الجواب كان سلا بدل ما دته على الكون المنتسب الى فاعله فان كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون الشيء اليه كان من الافعال الناقصة بقي هنا ان يكون المسند في كان زيد سطلقا وكان ويكون الخبر فمحمد اله والجواب ان الاصح حيث لم يذكر المرفوع لكان في المرفوعات اذ هنا لا له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندا الى اسم فقد وطني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان يغفله

بالمفهومية قطعا ولا تنافي ذلك كونها نساكما لا يخفى وهي جزء من معانيها قطعا
لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما تدل على معنى الكون مع زيادة هي نسبته
له مع زمان ما ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت القائلة له صفة للقيام واظهر منه
صار فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعا وهو معنى منتقل
بالمفهومية وجزء معناه وانصا رجوع الى تقسيم لفظ المفرد باعتبار لفظ واختصاص
بعض الاقسام بالاسم لا تقتضي تخصيص هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام
ان اتحد معناه اي وحد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا
حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم
فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم
النامي الحساس المتحرك بالارادة فان تعدد ذلك المعنى بحيث منع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه فجزئي تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه
كليا والموضوع له شخصا كالمضمرات واسما الاشارة والموصولات وان اشترك
فيه كثيرا اي لم تمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فمتواطئ ان استوت افراده
اي يكون صدق هذا المعنى على كل الافراد على التسوية والا فمشوك افراده صدقه عليها لا بالتسوية
فمشكك لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ
لتفاوت افراده وتشاركهما في معنى ما وقوع التفاوت فقد يكون بالتقدم والتأخر
كالوجود في الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا
فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف
كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج فان تعدد معناه اي وجد المفهوم واللفظ
متعددا او المقصود منه عند استعماله في احد المعاني غير عند استعماله في
المعنى الآخر فان وضع اللفظ لكل من تلك المعاني التي تستعمل فيها وضعا مستقلا
فمشترك كالعين للباصرة والذهب والا بان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى اذا المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في احد فان استوفى الثاني وترك
استعماله في المعنى الاول بحيث تبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق فمنقول
بنقل ان كان الناقل من اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان

اهل الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا
وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة ويختص باسم المحل وانا
يستعمل في المعنى الثاني بل يستعمل فيه بان وبان في المعنى الاول فخصه
في الاول فحان في الثاني فان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله فان اتحد معناه
وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده فمترادف اي يسمى هذا القسم من المفرد
مترادفا كالعضنج والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان الليل
والنهار والا بحد المعنى بل كان متعددا كاللفظ فمتباين وقد يكون متماثلة
لاجتماع كالسوار والسوار والانسان والفرس وقد يكون متواصلة يمكن اجتماعهما اما
بان يكون احد المعنيين اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان
السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت قاطعة او لا والصارم مدلوله شديد القطع
فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها
كالمتكلم والعصبي او بان يكون احدهما حرفا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان
او بغير ذلك وانصا نعم احد المترادفين يكون مشتقا وغير مشتق وبينهما بان يجيء قريبا
ان شاء الله تعالى وصفه وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب
وغير صفة وهي بخلافه كرجل **فصل** والاشتراك في اللغة
اخذ شيء في الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار العلم واشهرها
ما قال المدابي ان يحد من اللفظين ناسبا في المعنى والتركيب فنزد احدهما
الى الاخر وقد اعترض بان الاشتراك ليس بين الوجدان بل الرد عند الوجدان
وبعضها باعتبار العمل وافقهما رد لفظ اسما كان او فعلا الى اخر كذلك لموافقته
في حروفه الاصلية وبعد الموافقة بكونها في الحروف الاخر اللفظين الموافقين
معنى كالمراد هنا وبعد الحروف الاصلية لادخال المحلقين في الحروف الزائدة
كجامل وجمالان وقولنا ومناسبة في المعنى لاخراج المتجانسين فان احدهما توافق
الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه
قد يرد بمر الموافقة استوا العينين فيخرج منه الضارب من الضرب والضرر من
للعصان **فان قلت** العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر

وهو دخول الاسماء الكبر تحو المجد والمدح في تعريف الصغر الذي هو المراد هاهنا

قلنا لا وقوع في المحذور اما اولا فلان مرادنا في الحروف الاصلية بسر بالتعريف واما الآن فلانه رد لغط الى اخر يسعر بالمدح **فان قلت** **قلنا** المشهور ان العدول يعتبر فيه ما الفرق بين الاسماء والعدل المعتبر في سع الصرف الاتحاد في المعنى وان اعتبر في الاسماء الاختلاف فيه فهما متباينان فلا الاسماء اعم فكذا ان كان في العدل معارض في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه احد صنعه من صنعه اخرى مع ان الاصل في العدل عليها والاسماء اعم من ذلك والعدل قسم منه ولذلك صرح باسماء ثلاث من ثلثه **ثلثه** **ولا بد من** بعتبر في اللفظ حسا او تقديرا كما في طلب من الطلب فقد ران فتحه العين في الفعل غير ها في المصدر والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اثنا زيادته او نقصانه ومع التركيب تسع وثلاث وربا ع ترقى الى خمسة عشر وذلك بان يضرب الزيادة والنقصان في ثلثه الحرف والحركة ومجموعهما تحصل ستة ثلثه للزياده وثلثه للنقصان ثم تضرب الثلثه الاولى في الثلثه الاخر تحصل تسعة وقد شمل قوله

اما بزياده حرف او حركه او بهما يعني زياده حرف فقط او حركة فقط وهذه ثلثه اقسام **او بنقصان احدهما فقط** يعني بنقصان الحرف والحركة او بنقصان الحرف بالصمر في احدهما رجع الى الثلثه الاقسام وهذه ايضا ثلثه اقسام **او بنقصان احدهما** يعني مع ثبوت احدهما وهذا يشمل بنقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زياده الحركة ونقصانهما مع زيادتهما وبنقصان الحرف مع زيادتها ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زياده الحركة ونقصانهما مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادتهما فهذه تسعة اقسام فيما وقع التعبير فيه بواحد ربعه **كاذب** من الكذب زياده الحرف **ونصر** من النصر زيادة الحركة **وذهب** من الذهاب بنقصان الحرف **وسمع** اسم جمع من السمع بنقصان الحركة **وما** وقع التعبير فيه باسن منه مثل **صارب** من الضرب فانه وقع فيه زياده الحرف والحركة **وما** اهل من الفصيل زيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء **وعاد** من العدد زياده الحرف ونقصان الحركة **وحذا** من الاحذ زيادة حركة الحاء ونقص الفاء **وحد** من الحد

زياده الحركه وهي كسره العين ونقصانها وهو فتحها **وحال** فعل ماض من الحولان بنقصان الحرف اي حسه وهو الالف والواو والحركه وهي حركه العين **ما** وقع التعبير فيه مثله اربعه مثل **راحم** من الرحمة فانه وقع فيه زياده الالف وكسر الحا وبنقصانها **وموعد** من الوعد زياده الميم وكسر العين وبنقصان فتحه العين **وكامل** من الكمال زياده الالف وبنقصان الالف وفتحة العين **وفعل** من العمل زياده كسر العين وبنقصان ضمها والواو **وما** وقع فيه التعبير باربعه واحد مثل **كامل** من الكمال فانه وقع فيه زياده الالف وكسره العين وبنقصان الالف وفتحها

المسئلة

لحلف في معناه الحقيقي اي في المعنى الذي وضع له المشتق على **ثبته** اقوال الاول انه لها وهو قول الجمهور **اشتراط بقا المعنى** فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب **وثانيها** وهو قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا **عدمه** اي عدم اشتراط البقا فيكون الضارب حقيقة ايضا لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب **وثالثها** التفصيل وهو عدم اشتراط البقا **في غير الممكن** نحو كلم ومحر واشتراطه في ممكن البقا كقائم وضارب **ورابع** للآمدي لم يذكر في المحصر وهو الوقف وهذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق على انه حقيقة في المباشر مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان البقا ممكنا وحقيقة **لكن** **اجح** اهل المذهب **الاول** بانه لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نسبه في الحال لكن يصح نسبه في الحال فيصح مطلقا لصدق لسر بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ما من تصدق لسر بضارب مطلقا لان المساحض من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم ويحتمل النفي دليل المجاز والجواب عن هذا الاخير بقوله **لصحة النفي مطلقا لصحته في الحال** والجواب ان تولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه تصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا ممنوع لما هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للنفي كضارب بمعنى انه تصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والى نفي الترديد اشار بقوله **ورد بالمنع او عدم الاستلزام احتمالا** يانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما سيقبل لكنه لا يصح

اما اذا كان الملازمة انه يصح باعتبار نسبته في الحال اما فاسد في الحال الماضي والصحيح
لم يصح الاطلاق في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل
والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار عدم اعتبار عينه وهاهنا قد اعتبر
المشترك بين الماضي والحال وان تحقق صدور الصرف عنه في الماضي او في الحال
القائلون بالمذهب الثاني وهو عدم استراط التقارن احتجوا
ان لا نسلم لصحة الاطلاق ماضيا فلا نحلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل
الاطلاق الحقيقة وثانيا بان استراط تقارن المعنى يستلزم امتناع تحقق وصفه
في مثل متكلم ومحبر فانا لا نسلم حصول بعض احزائه الا بعد انعدام بعض
وذلك الاخر لا يكون موجودا مع دون وجود اخر ائه كلها فصل حصول كلها لم
يتحقق وبعده قد انعدمت وهذا ما اشار اليه بقوله **والامتناع في مثل متكلم** والجواب
عن الاول منع كون صحة الاطلاق ماضيا مبنيا على استراط الحقيقة بل لجواز ان يكون على صحة المجاز
بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اما فاوهذا ما اشار اليه بقوله
ورد بالمجاز لصحته امسا وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب
غدا مجازية ضارب امس اذ قد تعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب
وهو مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني منع الاستلزام لان المعتبر في مثل متكلم
ومحبر المباشرة العرفية كما مثل في فعل الحال فلان بلكت القرآن ويمشي من مكة
الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا بعلها
فعل بعد عوارض كذلك الفعل واعراضا عنه والمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون
مباشرا للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بنفس او بعارض قليل لم يخرج
عن كونه متكلما حقيقة فاللغة لم تبن على المناقشة في امثال ذلك وهذا معنى قوله
ولا امتناع عرفا واحتج اهل القول **الثالث** وهم المفصلون **ظاهر** وهو مجموع الشرطين
للبناء في الممكن والثاني من دليلي القائلين في غير **مسألة** **في اشتقاق**
اسم الفاعل الحقيقي المعنى القائم به حقيقة فالمعتزلة ومن وافقهم قالوا يجوز اشتقاقه
لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشيء اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون
من اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب واما نحو ضارب

وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه **احتج** المجوزون بانه ثبت قاتل وضارب
لعين من قام به القتل والضرب وهو الفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لا بالاثر
الحاصل فيه **واجيب** بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل في المفعول
بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل صرورة حصول الاثر عنه قبل التاثير
نفس الاثر والا كان حادثا او ورد عليه قلنا الاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تاثير
اخر وارد عليه والثاني يستلزم تقدم الاثر **لا يقال** يكون قائما بالفاعل
لانه يقال قد تم قام الاثر بالمفعول فتسجيل قيام العرض بمحلين واجب بانه تشكيك
في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر وباختيار الاول قوله
يستلزم التسلسل قلنا مم انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر وارد عليه
وهو ممنوع لجواز ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تعلل وبانا بانه **اطلق الخالق على**
الله تعالى باعتبار معنى وهو الخلق **والخلق المخلوق والا** يكون المخلوق بل كان عينه
وليس الا التاثير وان اعتبر حدوثه **تسلسل او اعتبر قدمه قدم العالم** اذ لا تصور
تاثير ولا اثر **احتج المانع** لاسماق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله **للاستقراء**
يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا جزم كلي قطعي بذلك كوهب رفع الفاعل
والخلق الذي اورده الاولون امر اعتباري لا وجود له في الاعيان ولمن لا يشترط ان يكون
المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل وجودا حتى يرد ما ذكروه بل يكتفي باعتبار الفعل له
وتبينه اياه ولا يريد بالقيام الا الاختصاص الناعت ولا يلزم ان يكون صيغه حقيقة
مقررة فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث **فصل الترادف**
وقوعه **واقع** في اللغة عند الاكثر **للاستقراء** وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة
وكهر وكحر للقصير وسهب وشوذب للطويل وخالف في هذا قوم فوقعه بعلب وابن
فارس قالوا وبابطل من المرادف من التباين بالنظر الى اصل الاشتقاق ذهب
الطرطوشي الى ان كل واحد كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له
يقال قد حنطت الناقة اذا رفعت راسها سمي به هذا الحب لانه يرفع الحبوب وكالاسد
والليث فان الاسد اسم للذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لات يليث
اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس او النسيان

والبشر اعتبار ما دى البشرة وكالخمر والراح لمعطيه العقل والراحة وهما من باب صفة
الذات وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها وكالناطق
بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير
وهذه تكلفات بعيده لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراها في جميع المواضع قالوا لو
وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان احد الكافين في الافهام
فلا فايدة لوضع الاخر واما الاستئناسية فظاهرة والجواب منع الملازمة وانما
يلزم ذلك لو كانت الفايدة منحصرة في الافهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة
فايدة تقصد اليها لوجوه شتى كتمكين الذرايع في المقصود فيكون اصغى اليه
ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافيه والفاصلة دون الاخر وغير
ذلك وان سلم انحصار الفايدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد في الجواز اذ قد يقع
احد الزوجين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل موضع الاخر ثم تتقصر
الوضعان والى هذا القول وسمعهم وحواها اشار بقوله **والتوسعة سبق العرب**
ولا ترادف في الحد والمحدود في الاصح وزعم قوم انها مترادفان ولذلك قالوا
ان الحد الاتي بدل لفظ احلى وليس بسديد اذ الحد يدل على المفردات بما وضع
بعد دة بخلاف المحدود **ولا ترادف ايضا في عطشان نطشان** وحسن بن
ودهب قوم الى انها من قبل المترادف وليس بسديد لان التابع فيها لا يرد ولو انفرد
لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

فصل والمشترك

وقد عرفته ايضا فمنه اقوال اولها وهو قول الاكثر انها واقع مطلقا وثانيها انه
غير واقع في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب
الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد واللحياني والازهري
وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد اشار في المختصر الى هذه
الاقوال كلها وتحكمها وشمها ومايرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله
والاشتراك واقع للاستقراء اي تتبع كلام العرب كالعين والقرء والجون وعسعس
وعد ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علم ضرورة والى الثاني
والثالث بقوله **وفي الكتاب والسنة** يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة

وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يعلم بيانا
او لا فكلاهما باطل اما الاول فلاستلزام التطويل بلا فايدة لامكان بيان كل منفرد
لاحتياج الى لسان فالطول واما الثاني فلعدم الفايدة وحاصله لزوم ما لا يجاد اليه
او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه والجواب باختيار الاول
ولا نسلم لزوم التطويل بلا فايدة او ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية ولو جرد احدها
لم يعلم المراد ولاستعمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني
وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة الفاهم المفصلي بل قد يقصد
التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسما الاجناس والى ما ذكرنا
اشار بقوله **كاسما الاجناس ولا يرد انه ان طال بلا فايدة والا لم يقد** والى المقول
الرابع بقوله **لا واجب** واحتج القايلون بالوجوب بان المعاني موجودات محدودة وبادية
وغير ذلك ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد
وهي معاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية
يضم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا ورعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع
له بلا نهاية فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل بعض المواضع
الذي هو فهم المعاني والجواب انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول
ما لا نهاية له في الوجود محال فلا حاجة بنا الى الوضع لغيره وانما الاعداد فالداخل
منها في الوجود متناه ولا نسلم ايضا ان الالفاظ متناهية لامكان تركب كل حرف
مع الاخر مع الاختلاف في الهيات الى ما لا نهاية له واسد باسما العدد لعدم تناهيها
مع تركبها من اثني عشر اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله **وبانها الالفاظ لا المعاني**
بل انا ان يتناهيا معا وهو الجواب الاول او لا يتناهيا معا وهو الجواب الثاني **وان سلم**
ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية **فالمقصود بالوضع متناه** فلا يجب
الاشتراك او الاجمال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وقصد اليها
وتصور ما لا يتناهى محال فلا يكون الا لمتناه يخاطب الناس بها وهو موقوف على
تصورهم ايضا فلا يرد في الاستحالة اذا قلنا بان الواضع هو الله والى القول الخامس
والسادس بقوله **ولا يمنع مطلقا** سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين

متناقضين ومثل بالعيص اذا مرض ووضعه لكل من المتناقضين بوضع او كان من واضعين
لغتها كالم ولا سمع بين المعنيين فقط ح المانعون مطلقا بان المقصود
من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفا القرائن قالوا
وبالاول به الاشتراك فانا حققته ومجاز بان يكون موضوعا لاحدهما واستعمل في الاخر
واشتهر فاشتبه الحقيقي بالمجازي فطرأ تشه مشترك بينهما وانما سوا طي لكونه موضوعا
للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتبار ذلك والجواب لانسلم ان التفهم
التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقرائن منفصلا كما ترى في الالفاظ
المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية او المقالية التي يفهم منها المقصود تفصيلا
سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في التفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسما
الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا تقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل
سواقيل انها موضوعة للخفايق بقيد الوحدة او لها من حيث هي لكنها تطلق على افرادها
باعتبار اشتمالها عليها والي التسمه وجابها اشار بقوله والاجلال بالفهم ممنوع كما تما
الاجناس واحتج المانعون لوقوع المشترك بين المتضادين بانه لو جاز وضع لفظ
لها للزم العبث اذ لم يفد شماعه غير التردد بينهما وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجب
بانه مدفوع لحصول الفايدة بانحصار التردد بين امرين وان سلم لزوم العبث لم
نسلم سن واضعين بوضعه احدها لاحدهما مخصوصة والاخر للاخر مخصوصة ثم
سمي كلا منهما مخصوصا من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا سمي بما ادعاه
من وقوع يطلق المشترك واعلم انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابقا وهو انه جايز
غير واقع وعزاه الي بعلب والازهري والملخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي
الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة
في شرحيه على مختصر المنهي بان القول الثاني منه للمانعين مسلة اختلف
في المشترك هل يجوز اطلاقه علي الكل من معنييه او معانيه ان صح الجمع بينهما ومنعها لعين
ومن يخلاف صيغة افعل للامر والعهد على فرض كونها حقيقة فانما لا يمكن جمعهما ص
وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يجعل كل منهما مستعملا فيه بحكم واحد او لا بد من

ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملكة الاستغفار
لا المغفرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عن الاصل الا بدليل ولا
يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار
ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي والملكة يصلون لان الحذف
خلاف الاصل بعضا (ح) المانع للاستعمال المشترك في الجميع انما حقيقته فيما انه
ان لم يوضع في المجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان
وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو خلاف المدعي
والجواب انا نختار انه لم يوضع للمجموع ولا نسلم توقف الجواز اي جواز الاستعمال
في الجميع على الوضع للمجموع لعدم الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون
المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل يريد ان كل واحد
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت وفرق ما بين الجميع والمجموع
فرق ما بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور وتوضيحه انه يصح كل فرد
بعد هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد برهم هذا المجموع ولا يصح
كل فرد وانما مجازا فان استعماله في المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ
ومناطا للحكم بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد
احدهما على انه يعني الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه يعني الموضوع له لكان
حقيقة لا مجازا او التقدير علاقة ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع
له لكان مجازا لا حقيقة وذلك انما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي
وتناول لهما لانهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع وانما باستعماله
في كل واحد منهما على انه يعني مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق (ح) المانع لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة
فقط بانه لو استعمل في كل من معنيه او معانيه والتقدير اعني هذا واحد
وهذا واحد لزم ان يكون كل منهما واحدا والا لم يكن معنى وليس واحد
والا لم يكن مستعملا في الجميع والجواب انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزء المعنى

الموضوع له اللفظ ولا نسلم كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع لجواز ان لا يلاحظ احد
المعنيين بل الواضع عند وضعه اللفظ للآخر فلا تعتبر انفرادا عنه ولا
اجتماعا معه (ح) القايلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة
بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل بان يراد هذا
وذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة
وعدمه علامة المجاز والجواب انا لا نسلم سبق احدهما اي احد المعنيين من اطلاق
المشترك على البدل اي من غير تعيين احدهما بل ما يدعي سبقهما على ما ذكر في تعريف
المذهب الاول وان سلم سبق احدهما لا على التعيين كان الاشتراك معنويا لا
لفظيا على ان القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منهما مستعمل
فيه الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت وههنا قول خامس وهو انه قد اجيز ان يراد
بالمشترك المعنيان فالسلب اي النفي بخلاف الاثبات نحو لا عين عندي نحو ان يراد
به الجارية والذهب مثلا لا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات
معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة وسادس وهو انه اجيز ان يراد
به الجميع في الجمع كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا لا المفرد
وانا الذي فحمله جمع الجميع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد والمقدر
مجاز بعدد مبدل لانه بخلاف المفرد والفرق بين السلب والاثبات والجمع والافراد
معين لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا سند التعدد الا للمعنى
المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افاده الجمع والا فلا والخلاف في صحة عمته اي
المشترك باعتبار معنيه وفي جمعه باعتبار معانيه صحة عموم الاكثر على الخلاف في المفرد
فمن اجاز ثمه اجاز فيهما ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنهى والاصول
وجمع الجوامع (قال) الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد
في جواز جمعه الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من جواز ذلك في شرح
الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاسماء وجوده مع الشذوذ وفي شرح المنهاج
وذهب الحروي والمالكي والاندلسي الى جوازه مثله قال الاندلسي يقال العسعاس في
عس الشمس وعس الميزان فهم يعتبرون في التثنية والجمع الاسماء في اللفظ

دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو ان الاسما المستركة اذا
وقعت بلفظ العموم نحو قولك الا راجلها كذا او في جميع العموم كالمكرر في غير
الموجب لعموم لست عنا فانها نعم في مدلولاتها المحتملة مثل الفاظ العموم سوا
هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكي عن الاكثر من ان الخلاف في النكره
والجمع مبني على الخلاف في المفرد ووضعه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح
منهم بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكي عن الاول من عدم اتيانا الخلاف على
الخلاف ووجه القرب الموافقه في غير المفرد

فصل في تعريف الحقيقه والمجاز

وبيان اقسامها واحكامها **اللفظ** كالجنس للجد شامل
للكلام والكلمه **المستعمل** خرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقه
ولا مجازا **فيما وضع له** اي في معنى وضع له فخرج الغلط نحو حد
هذا الفرس شترا الي كتاب ونحو المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع
النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما ذكرناه في بيانه واسقط في التعريف قيد في
اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح
التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعا لعلاقه فانها تكون
مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في
اللغة لاعتماد الحقيقه المسطورة في التعريف على ان التعريف معه مردود بلا حطة
قيد الخمسه عين ما مع ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوع لمعنيين في اصطلاح التخاطب
ويستعمل في احدهما لا من حيث انه موضوع له بل من حيث العلاقه بالمعنى الآخر فانه
مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظه قيد
الحيثيه لا يخفى ما يرد عليه مما ذكرناه **خمسة** في الاصطلاح وهي في اللغه فعيل بمعنى
فاعل من حق الشي اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشي اذا اثبته نقل الى اللفظ
الثابت او الثبت في مكانه الاصلي والسانها للنقل من الوصفيه الى الاسميه
ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الخمسه غالبا غير محتاج الى الموصوف
بالحاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر لاستوا المذكر والمونث فيه واما على الاول
فباعتبار ان يحمل وصفا المذكر لا المونث لعدم استوائهما فيه **واللفظ المستعمل في غير**

ما وضع له وقد عرفت فوايد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب
وقوله **لعلاقه** يخرج الغلط وقوله **مع قرينة عدم ارادته** يخرج الكنايه لانها لفظ
مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته **مجاز** اي تسمى ما صدق عليه ذلك مجازا
في الاصطلاح وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا بعد اه نقل الى اللفظ
الجايز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه
الاصلي **وكل** واحد **منهما** اي من الحقيقه والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام **لغوي وشرعي**
وعرفي خاص وعام لانه اما الحقيقه فلان واضعها اما كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد للسبع
وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعا للعبادة المخصوصه والا فعرفية
عامة كدابة فانها لما دب كالانسان فخصصها العرف العام بذوات الاربع وهي
المعنى الاول او لا استعمل فيه لكل ما دب الا بمرتبة او عرفيه خاصة كلفظ الجواهر
اهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في
غير ما وضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة
في الدعا او في العرف العام كالدابة لكل ما دب فهو عرفي عام او في العرف الخاص
فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيا منها فيما
يناسب معناه عندهم **مسئلة** اتفقوا على ان **لخمسة اللغوية والعرفيه**
والعامان سواكانت العرفيه عامة او خاصة **والمجاز وقوع الشرعيه** ايضا وهو قول
الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني **واعلم** انه لا نزاع في ان الالفاظ
المتداولة على لسان اهل الشرع المستعمله في غير معانيها اللغوية قد صارت حقايق
فيها انما النزاع في ان ذلك سمع الشارع ونعلم انه ايما بحيث يدل على تلك المعاني
بلا قرينة فتكون حقايق شرعيه كما هو مذهبنا او نعلمها في تلك المعاني في لسان
اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بقرينه القراين فتكون حقايق عرفيه
خاصة لا شرعيه وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القراين في كلام اهل الكلام
والفقه والاصول وسر خاطب باصطلاحهم حمل على المعاني الشرعيه وفاقا وانما في كلام
الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني **احتج** الجمهور بقوله

لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والركوع والصوم والحج يعني انه سبق من هذه الالفاظ
الي الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الكيفيات المخصوصة بافهام الاقوال
والهيات واذا مال مخصوص واستاك مخصوص وقصد مخصوص علي اوجه مخصوصة
بعد ان كانت للدعا والثنا والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة
واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق
الشرعية لجواز ضبر فرتها بالغلبة حقايق عرفية خاصة اي في عرف اهل الشرع
وان لم تكن حقائق شرعية اي بوضع الشارع وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه
المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة وان الشارع قصد الي تعريف المكلفين
اياها ولم يكن الا بهذه الالفاظ وهي مجردة عن لازم المجاز الذي هو القرائن قطعا
والا لنقلت مثلها ولا يعني بثبوتها الا ذلك ولا حامل سابق من كلام الشارع
احج القاضي ابو بكر وشتابعوه او لانها لو نقلها الشارع الي عدم معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع لنقل الينا
لانا مكلفون مثلهم والمنقول اما متواتر ولم يوجد او احادي فلا يفيد العلم والجواب
انها فهمت لهم ولنا بالتردد وبالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله **والتفهيم بالقرائن** اجتمعوا
ثانيا بافادة بقوله **قبل هي** اي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت **غير عربية** لان
المفروض ان العرب لم يضعوها لها لاحقيقة ولا مجازا او لو كانت غير عربية للزم
ان لا يكون القرآن عربيا لان **استعمال القرآن عليها يأبى عربيته** وما بعضه خارج
عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالي انا انزلناه قرانا عربيا **قلنا** في الجواب
ليس كله عربيا بل هو ممنوع **والضمير في انا انزلناه للتوراة** لا للقرآن وليس في التوراة
شيء من هذه الالفاظ قالوا التوراة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرانا قلنا لا
نسلم عدم صدق الشيء علي البعض مطلقا دائما **وانما يلزم** لو لم يكن اسم الشيء كالعين
والعشرة مثلها **القرآن بازاء** مفهوم **كلي يصدق علي الجملة وعلي اي بعض**
منها ولذلك لو حلف لا قرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وصح ان يقال هذه الاية
قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين **بخلاف المائة والرغيف وان سلم** ان القرآن

كله عربي فلا يلزم من كونها في القرآن امتناع كونه عربيا **فقد يطلق العربي**
ولو مجازا علي ما غالبه كذلك اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه
ينسب الي ما غلب فيه منهما واطلاق العربي علي القرآن لا يستلزم كونه
حقيقة فيه غايته ان يقال الاصل في اطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يترتب
لما ذكرنا من الدليل علي كونها حقائق شرعية **ويوقف الامدي** في الوقوع
وعدمه لتقارض الادلة عنده فلم يحترسه **واعلم** انها قد اختلفت
الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيي في معياره في
وقوع الشرعية اربعة مذاهب او لها نفيه وعزاه الي بعض المرجئة وثانيها
الماولاني وثالثها انها باقية علي افادة معانيها من اللغوية مع زيادة
امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعا بشروط هي الركوع والسجود
ونحوهما وعزاه الي ابي حامد الغزالي واختارة لنفسه ونقله عن ابي حامد
مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير ورابعها انها
مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الي الرازي وزاد بعضها
انها منقولة عن معانيها اللغوية الي معانيها الشرعية وعزاه الي جماهير ائمة
الزيدية والمعتزلة والفقهاء وفي المحصول للرازي وفروعه الحاصل والتحصيل
والمحصلة مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات
وفي جمع الجوامع ثلثة مذاهب نفي الامكان وفي الوقوع والوقوع واختارة
وعزاه الي ابي اسحق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزو هذا الي
الرازي مخالف لاختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها رجع الي ما
ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيي يرجعان الي
نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والا رجع الثاني الي الرابع
وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع التي خرج من عبارة جمع
الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة
طبيعية وبطلانه ظاهر ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد عليه غير القولين
وعزا الاثبات الي المعتزلة والفقهاء والنفي الي قوم من المرجئة ولكنه قال

ان بعض علمائهم يدل على انهم اخذوا ذلك وبعضها على انهم فهموه منهم يشير الى
مثل ما في جمع الجوامع **اعلم** ان الشرعيه قسمان فرعيه وهي المنقوله
الي فروع الدين وديانيه وهي المنقوله الي اصول الدين كالايمان والكفر
والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المثبتان للشرعيه مقصورون على الفرعيه
وهم جمهور الاشعريه **والمختار وقوع الديانية ايضا** وهو قول اكثر الزيديه
والمعتزله وبعض الفقهاء والمحاهيرين السلف **قال** ابن حجر في مقدمه فتح
الباري عن البخاري كنت عند الف وثمانين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث وقال
ايضا لم اكتب الا عن قال الايمان قول وعمل وذلك **لان المؤمن لغه المصدق**
قال تعالي وما انت بمؤمن لنا **وشرعا المطيع** اي فاعل الطاعات ومجتنب
المنهيات مع التصديق وكذا الايمان في اللغه المصدق وفي الشرع فعل الطاعات
واجتناب المنهيات معه وذلك لقوله تعالي **انما المؤمنون** الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلي ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوه
ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفره ورزق كريم دلت الايات علي ان المؤمنون هم فاعلون الطاعات وتاركوا
المنهيات ودلت باوآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعداهم الي
غيرهم وهو المطلوب **وغيرها** كقوله تعالي وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا
كبيرا وقوله وسوف يؤتي الله المؤمنين اجرا عظيما وقوله وبشر الذين امنوا ان
لهم قدم صدق عند ربهم بشر بها كل مؤمن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق
مؤمنا داخلا في هذه البشارات ويسقط عن نفسه التحط عن المعاصي والاجماع
مانع من ذلك وقوله تعالي وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الي بيت المقدس
وذلك لان الايه نزلت بعد تحويل القبله دفعا لتوهم اضاعة الصلوه التي
كانت اليه وقوله تعالي انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا
معه علي امر جامع لم يذهبوا حتي يستاذنوه الي اخرها ولين المؤمن لا يحزى
في الاخره بد ليل قوله تعالي يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق
يخزي لقوله تعالي في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخره عذا

عظيم والمعذب يخزي لقوله تعالي انك من تدخل النار فقد اخزيته فعلمت
ان الفاسق يخزى وكل مؤمن ليس يخزى وهو المطلوب ومن ذلك ما رواه ابن ماجه والطبراني عن علي عليه السلام
عن النبي صلي الله عليه واله وسلم انه قال الايمان معرفه بالقلب وقول باللسان
وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشه عنه صلي الله
عليه واله وسلم انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل
بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريره
عنه صلي الله عليه واله وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبه
فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذا عن الطرق والحياشعبه
من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنسائي عن ابن عباس عنه صلي الله
عليه واله انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق
وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن وما روي
البخاري ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريره عنه صلي الله عليه
واله وسلم انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر
حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن
ولا ينهب نهبه ذات شرف يرفع الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن
وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم وما رواه
احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عنه صلي الله عليه واله وسلم
انه قال لا ايمان لمن لا امانه له ولا دين لمن لا عهد له فهذه تدل على
ان فعل الطاعات واجتناب المنهيات من اركان الايمان لا لمجرد التصديق
والجواب تاويلات للايات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادره من
اطلاقها وجواب عام وهو انه اي الايمان في الاعمال مجاز والمجاز اولي
من النقل وما ذكروه لانهم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغه المصدق
مطلقا وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يتفق على ما كان
عليه في اللغه من الاطلاق **ولما فرغ من الكلام في**

المحقائق عنها بمثايل سعلق بالمجاز فقال **مسئلة** المختار ان المجاز
واقع في اللغه وهو قول اكثر الناس وحكى قوم وقوعه وهو يحكى عن
الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي **واحتج** الاولون
بالاستقرا والتتبع لعبارات اهل اللغه كالاسد للشجاع والحمار
للبليد وشانت له الليل وقامت الحرب على ساق فما لا يحصر وتقطع بانهاي
هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها
عند الاطلاق وهذا حقيقه المجاز قالوا لو وقع للزم الاخلال اذ قد
يخفى القرينة قلنا لزوم الاخلال نادر الاستلزم مطلق المنع وذلك لان
الاخلال بالمفاهم مع القرينه المفهمه للمقصود وحفاوها نادر كل الندره
قالوا هو مع القرينه لاحتراز عن ذلك المعنى فالمجموع حقيقه فيه قلنا المجاز
والحقيقه من صفات الالفاظ وقد يكون القران معنويه فلا يكون الحقيقه
صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازا على انه
لو لم يكن مجازا لم يكن حقيقه لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما يدعون
ثم ان القائلين بوقوع المجاز في اللغه اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنه
والمختار وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية في وقوعه
في الكتاب والظاهريه فيهما لنا قوله تعالى يريد ان ينقض فيه نسبه الارادة
على السقوط بالارادة المختصه بذوات الافهام وقوله تعالى واشتعل الراس
شيبا واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفاها الله الرحمن على العرش استوى فمن رحمه الله اولئك على هذا
وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيدهم التحمل
في صور معدوده ان امكن لقولهم في اسال القريه انه حقيقه وانها تجيب
يعقوب عليه السلام وان الحمار رحلت فيه الارادة قالوا اولا الحمار كذب
لانه ينفي ما يصدق فيه فلا يصدق هو ولا الصدق النفوا الاثبات معا
والكذب لا يقع في الكتاب والسنه اجماعا قلنا انما يستلزم صدق النفي
كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان النفي

هو المعنى

هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا اما اراد بقوله **فصدق**
نفيه اي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي **لا يقتضي كذبه** باعتبار معناه
المجازي **لاختلاف المعنيين فنقع في الكتاب والسنه** ولا يخفى ما قالوا
ثانيا وهو لم نسلم في الكتاب خاصه يلزم من وجود المجاز في القران ان
يكون الباري جل وعلا متجوزا الصدور عنه وهو باطل بالاتفاق **و** الجواب
انه **لا يلزم** من وقوعه في القران **وصفه تعالى بالتجوز** لانا انما ان نقول
ان اسما الله لا توقف على التتبع وانما دار مع المعنى فيشترط عند
اهل هذا القول ان لا توهم الخطا فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز **لانها**
الخطا لان المتجوز يطلق على شعاعي ما لا ينبغي والمتبع فيه **او** نقول بانها توقف
على التتبع فيمتنع وصفه تعالى به لاخبار **عدم الاذن** **مسئلة** قد
عرفت ان لا بد في المجاز من العلاقه والا لم يوضع حقيقه او غير مقيد
والعلاقه وهي معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع له **معتبر نوعها** اي يعتبر نقل
نوعها باجماع امة الادب وانواع العلاقه المعتبره كثيره نرقى ما ذكروه الى احدى
وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله **كالمشابهة** حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور
منها هنا عشرون نوعا منها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كاسد
للشجاع ويسمى ما علامته المشابهة استعارة **و منها التشبيه** اي سببية المعنى
الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه
واله وسلم لولا انه حائض ولي بالسلام اي صلوها فان العرب لشارات بعض الاشياء
تتصل ببعض بالفه اداة استعارت للوصل **و منها المشبهيه** اي كون الحقيقي
مشبها للمجازي نحو امطرت السماء نباتا وكقول الشاعر

شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول

جعل الخمر اثما لكونه سببا لها ومنه تسمية العطيه لكونها سببا لها **و منها**
الكليه اي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم
من الصواعق اي انامله وفي الغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع في الاذن
ليلا يسمع شيئا من الصاعقه **و منها الجزئيه** عكس الكليه كالعين في الرقيب

وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في
الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي تضاد به الكل
مثلا لا يجوز اطلاق الاصبع او اليد على الرجل وان كان كل منهما جزءا لما
ما ذكرناه فان العين هي المقصود في كون الرجل ربيعا ومنها اللزوم اي كون
المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او علته اما الاول فمحت بطلق اسم الملزوم
على اللازم كقوله تعالى انا ارسلنا عليهم سلطانا فهو متكلم بما كانوا به يشركون اي
انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من
لوازمه ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق دال بانه من آثار الصنعة على
صانعه واما الثاني فمحت بطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر

۞ قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم ۞ عن النساء ولو باتت بأطهار

يريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال ومنها
الاطلاق وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

۞ وما ليت كل اثنين بينهما هوى ۞ من الناس قبل اليوم ملتقيان

اي قبل يوم القيمة ومنها العكس وهو عكس الاطلاق كقول شارح
اصحت ونصف الناس على عضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه
فالمحكوم عليه عضبان لا نصف الناس على التعديد والمبسوط ومنه اطلاق الشفة
على مطلق الشفة ومنها المجاورة وذلك بان يسمى الشيء باسم ما له به تعلق
المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض
وكالراوية للمزادة وهي في اللغة لحاملها ومنها المحلية اي كون الحقيقي
محلا للمجازي نحو اصابته عين ومنها الحالية وهي عكس المحلية كقول الشاعر

۞ كلامك فيه وحدة لي كفاية ۞ كان صخورا ينه تقذف في سمعي

اي في الاذن التي هي محل السمع ومنها المظروفية اي كون الحقيقي ظرفا
للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يمصص الله فاك اي استانك اذ الفم محل الاسنان ومنها الظرفية وهي
عكس المظروفية كقوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم ففي رحمة الله اي

الجزء

المحنة التي هي محل الرحمة والمراد بالطرف ما يحس بالاحساس وبالمحل ما يحس
بالاعراض والصفات ومنها الضديه اي كون احد المعنيين ضدا للاخر
نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة للانذار ومنها
العموم اي كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد عليه
السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل
لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقة والاول اصح ومنها الخصوص وهو عكس
العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفيقا ومنها الكون عليه
اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الذين كانوا
يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للقارح من الضرب عند شرط
بقاء المعنى ومنها الاول اليه اي كون الحقيقي الا اله المجازي نحو قوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا اي عصير آئل الى الخمر ومنها الاليه اي كون الحقيقي
اله للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا
لان اللسان اسم لآلة الذكر ومنها البدليه اي كون احد المعنيين بدلا عن
الآخر كقولهم فلان اكل البر اي البديه وقول الشاعر باكل كل ليلة اكافا
اي من اكاف فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب وبقي مما ذكروه
سبعة انواع الاول اولها حذف المضاف وسواقم المضاف اليه مقامه نحو
واسئل القرية يعني اهلها اولا كقوله تعالى تريدون عرض الحيوة الدنيا والله
يريد الاخرة في قراءة الجر اي عرض الاخرة وسمي مجازا اما لحذف وثانيها حذف
المضاف اليه نحو انا ان جلا اي ان رجل جلا وثالثها المنكرة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرا وما احتار اي اترك كل
امر واحتيار ورابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي
بابا من ابوابها بقلاعن امة للمتبر خاتمها الحذف نحو عين الله لكم ان تضلوا
اي كراهة ان تضلوا وسادسها الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء والمثل
ما قدمناه في نوع المزوم ومن استعمال اسم اللازم في الملزوم فهم يتسمون

نوع اللزوم الي نوعين و لا يفرقون بين الحالية و المظروفية و لا بين
المحلية و المظروفية مجعلون الاربعة نوعين و لذلك كان ما عدوه
من انواعها خمسة و عشرين و وجه اسقاط هذه الانواع عدم صدق
حد المجاز عليها اما فما فيه حذف و ظاهر و اما اللام في ادخلوا
عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق و لم يقل احد بمجازيتها و كذلك
في ما علمت نفسي لم تستعمل الا فيما وضع له و مجازية جمله الكلام كما
اشار اليه في الكشاف لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء
البيان و اما ليس كمثله شيء فالكاف فيه تستعمل في معناه ايضا
و المنهود في توجيهه ان الكلام ورد على طريق الكنايه فان اثبات
مثل المثل مستلزم لاثبات المثل عرفا لان الشيء اذا لم يمكن له لجلالته
ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثل مثله فاطلق الملزوم
و اريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه و وجه اخر و هو ان الكلام
مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى و تقدس امر متسلم
لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا انما الشان في نفي المثل و اثباته
فاذا نفي مثل المثل صدق نفيه اثباتا لاثبات المثل فانه اذا انتفى المثل
انتفى مثله قطعا و اثباته و اثبات مثله لكن الثاني باطل لانه لو
تحقق المثليه لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات محققه و هي مثل المثل
فيلزم التناقض و هو اثبات مثل المثل و نفيه فنعين الاول و هو اثبات
المثل و هو المطلوب و الحاصل ان نفوت مثله تعالى مستلزم لنفوت
مثل مثله و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم اذا تقرر ذلك عرفت ان
تسمية ما اسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او المجاز في اللفظ
في المثاكله التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله

ه قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ه قلت اطبخوا لي جبة و قميصا ه

هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات
المشهورة ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححه زائدة على ما عدوه القوم

فقال

فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء و ذلك الغير علاقه
مجوزة للمجاز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و يكون المشاكلة
موجبة لمزيد الحسن كما بين السمه و حرارتها و ان لم يكن كما بين الطبخ
و الخياطه فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبه علاقة مصححه للمجاز في
الجمله و الا فلا وجه للتعبير به عنه اي عن المعنى المجازي **و قال**
بعضهم في شرح المفتاح لا يخفى ان المشاكله ليست بتحقيقه و هو ظاهر
و لا مجاز لعدم العلاقه و لا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال
الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقه فيكون مجازا و اعترض
ما ذكره من جعل المصاحبه في الذكر نوعا من العلاقه بانها لا تصلح
لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز و العلاقه يجب ان يكون
للاحظ و استعمل و قد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب حصول العلاقه
قبل المجاز فان العلاقه في المجاز قد يكون باعتبار ما يؤول اليه و هو
حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق و هذا
حاصل بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء كان في زمان المجاز
او قبله او بعده و اما الذي يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقه
و لا شك ان علاقة المصاحبه في الذكر محقق في زمان المجاز و ان
تصورها سابق عليه و اما التزام قسم ثالث غير الكنايه على قول
فباطل لعدم المقابله و قيل العلاقه هنا هي المجاورة في الحال فانه
فانه اذا كان خياطة الجبه و القميص مطلوبه عند شخص ارتسم صورته
في خياله لكثرة ما ناجر به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله بان
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ و الخياطة في خياله
يجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ و يقول اطبخوا لي جبة و قميصا و ليس
العلاقه المصاحبه في الخارج بل تصورها فمحلها فلا اشكال فاعترض
بانه لا لمز في صورة المشاكله المقارنة في الحاليه الا عند استعمال
اللفظ فقط و مجرد ذلك لا يصلح للعلاقة **قال شيخنا** رحمه الله

بقالي لاسعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال
المقيد في المطلق اذ يقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن شيء
مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التعبير بكل مقيد
عن مطلق حتى يحسن جاءني زيد اي رجل مثلا **اذا عرفت** معنى العلاقة
ووجوب نقلها **فاعلم** انه قد اختلف في احاد المجازات هل
يجب نقلها باعيانها عن اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم المتبا
على المطر فلا نطلقه الا على ما لا يحب ذلك بل يكفي نقل العلاقة
مطلقا مثلا اسم المسبب على السبب اي سبب كان والمختار انه لا يجب
نقلها وهو المختار المه بقوله **لا الآحاد** وهو معطوف على قولنا العلاقة
معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين **بالاستقرا** اي تتبع احوال الامة
الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرا علم انهم لا يقفون
بل ينقلون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها
عن اهل اللغة احد طرق اللغة وشعبها التي يدفع طبقة الكلام
احتج المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدم
تناول المقاس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما
فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى
المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح
باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه
فهو المقاس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن كلما للغة العرب
واما بطلانهما فالمحال قد تقدم والاختراع ظاهر **رد** الجواب ان ما
ذكرتموه وهو **استلزام عدم نقلها** اي الاحاد **المقاس او الاختراع**
مدفوع بما علم بالاستقرا من تجويز الواضع اطلاقه **على كل ما وجدت**
فيه العلاقة من المعاني وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود
قسم ثالث وهو ان يصل الواضع بعضا كليا على جواز اطلاق اسم
الخمسة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم

بذلك الاطلاق عن لغتهم والاخرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن
لغتهم وكان مقاسا او اختراعا وتحقيقه ان الواضع غير اللفظ بازاء
المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه
وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعتبرة وعلم ذلك باستقرا اللغة
واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول وتأنيث الفعل بالهمزة كالنبي للمفعول والامر والمثنى والمجموع
والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحاد هما بل علم بالاستقرا
تعين هيأتها للدلالة على معانيها الا ان تعين الهيأت للدلالة سمها اي
من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فخرجت كالاوضاع الشخصة ودخلت
في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعين المجازات للدلالة بمعونة القرين
المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن تناولها
الوضع كما تقدم احتجوا ثانيا بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز نحو طويل عن انسان للمشابهة وسلكة للمصدر للمجاورة وابن لابن
للتشبيه وان للاب للمتسبب واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان
العلاقة ما هي **الا مصححة** اي مقتضية لصحة الاستعمال **فلا يضر التخلف**
عن المقتضي للصحة لجواز ان يكون المانع لذلك الصون فلا يلزم منه قدح في
الاقتضاء فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على ان شرط الاستعارة
منتف في محل الطويل عن انسان وهو المشابهة في اخص الاوصاف واما
اطلاقها على الانسان الطويل فلتلبس الجامع فيه بمجرد الطويل مع فروع
واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **مسئلة** **ويعرف**
المجاز بوجوه اي حواص سماريها عن الحقيقة منها **ضرورية** اي يعرف بها
المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او
بحد كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف
فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصلة
بالحد بناء على كونها ضرورية **قلنا** المراد فيما اذا كانت معرفته من الحد

عليه بان سنى الملك الحد بمعرفه اذ لو كانت فكريه فهي نظريه وليس
الكلام فيه او محاصله كان نقولوا استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى متوقف
على علامه **و** منها **نظريه** اي يعرف بها المجاز بالنظر ومنها اي من النظر
صحة النفي للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل في نفس الامر كقولك
للبليد ليس بحمار فهذه علامه لكون اللفظ مجازا او عدم صحة النفي علامه لكونه
حقيقه وهذا نقل عند العقل وفي نفس الامر لسد فع نحو ما انت بانسان لصحته
لغه وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانيه المعتد بها كالبليد وغيره بناء
على اعتبارات خطابيه **قيل** تشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء واللازم
كالانسان لمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن
الكاتب مع ان الحقيقه لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة الحقيقه
لوجوب اطراد العلامة وقد اجاب بان هذا الاشكال نشا من اشتباه العارض
والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب والناطق لا شك ان مفهوميهما
غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن مجموعهما
وهو ما صدق عليه من الافراد **واعترض عليه بان العلم بها** اي بصحة النفي
يتوقف على العلم بكونه اي المعنى المستعمل فيه اللفظ **ليس معنى حقيقيا**
للفظ المحوز به اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ما هو معنى لا حقيقه
لان معناه المجازي لا يصح نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقه لا يفيد لجواز ارادة بعضها
دون بعض **وهو** اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقه **يتوقف على العلم**
بمجازيته اي مجازيه المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان
يكون من المعاني الحقيقه فلا يحصل العلم بانه ليس شيا منها فلا يصح نفيه فاشتا
المجازيه دور ورد وده **على علامة الحقيقه اظهر** **واجيب بان غايته**
الاستدلال مردود التوقف يعني ان العلم بكونه ليس شيا من المعاني
الحقيقه لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فانه للقطع بانه يصح العلم بان
الانسان ليس شيا من المعاني الحقيقه للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا
عن ان يكون مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيا من المعاني الحقيقه يستلزم

العلم

العلم بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما
على الاخر كما في المتلازمين معا مثل كون هذا انسانا لذاك يستلزم كون
ذاك انسانا لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الاخر فلا يلزم
الدور المذكور **وان سلم** حصول التوقف باذكر **فسلب البعض كاف بمعلم المجاز**
ولا يلزم الاشتراك يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقه
وان سلب بعض المعاني الحقيقه غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا
وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا ان
ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقه لكان لذلك اللفظ معنى اخر هو من
افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فلا يلزم الدور لان العلم بانه
ليس بعض المعاني الحقيقه لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان
يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن دون العلم بان اللفظ
ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر انما يجري في المجاز دون الحقيقه
لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقه عن المعنى المفروض انما يحقق اذا علم
انه بعض منها والا صح سلب جميعها عنه **و** من الوجوه النظريه التي يعرف بها المجاز
تبادر غيره اي سبق غيره مما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينه الصارفه
عن ذلك الغير **عكس الحقيقه** فانها تعرف بان لا يسبق غيره لولا القرينه
سواء تبادر هو ام لم يتبادر فهذه العلامه مطرده منعكسه كالاولى اذ تبادر
الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقه **واورد** على هذه العلامة **التجوز**
بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين مثلا تشمل الشمس فانه
يحقق علامة الحقيقه وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك لا الحقيقه
واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو
قول بعض الحنفا والشافعي اولا **ان كان للجميع فظاهر** عدم ورود
لعدم تحقق علامة الحقيقه التي هي عدم تبادر الغير لانه قد ثبت ظهور الجميع
بما سبق وكل ظاهر متبادر **والا** نمنع ذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه
متبادر اما هذا المعين واما ذاك المعين وكل واحد منهما معان

للمعنى المجازي فعدم سبادر معنى مغاير للمعنى المجازي دليل انه
بخصوصه مصدق عليه انه تبادر غيره وهو واحد من موضوعات
المشترك وان كان تبادر على الاحتمال فاسق عنه علامة الحقيقه
بل وجدت له علامة المجاز ولا تصدق على شئ من المعنيين انه تبادر غيره
بل هناك تردد منه وبين غيره فاسق عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة
الحقيقه ومن الوجوه المظنونه التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان
يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود
ذلك المعنى فيه كلفظه تطلق على الانسان لطوله ولا يطلق على طويل اخر
غير الانسان وهذه العلامة لا تعكس فلا يلزم من انتفائها انتفا المجاز فلا
يلزم الحقيقه اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع
واورد على هذه العلامة النحي فانه يطلق على غير الله تعالى بالجواد والله
تعالى جواد ولا يقال له نحي وكذا الفاضل يطلق على غير الله تعالى للعلم
والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة ولا يقال
الشئ نهاوالبدن والكوز مما تعرفه الشئ ولا يسمى قارورة فقد وجد
علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه
المعاني فبطلت العلامة طردا واجيب عن هذه الايرادات بان هذه الالفاظ
مطردة في معانيها فان النحي دائر بين معنى الجواد والمطلق والجواد
الذي من شانه البخل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل
الذي من شانه الجهل ولما وجدناها لا تطلقان على الله تعالى مع جوده
الشامل وعلمه الكامل علمنا بانهما موضوعان للجواد والعالم مع خصوصيه
قيد وهو ما ذكرناه هذا ان سلم كون النحي لا يطلق على الله والا فقد
جا في الحديث ان الله جميل يحب الجمال فتحي يحب التحي نضيف يحب النضافه
اخرجه ابن عدي عن ابن عمر وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا وبين
المستقر مع كونه زجاجا فعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني ومن
العلامات المظنونه جمعه اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقه

او مجازا على خلاف جمع الحقيقه المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل
فانه جمع على اوامر وسمع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول الذي هو
حقيقه فيه باتفاق وهذه العلامة لا تعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف
جمع الحقيقه كالاسد ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما
اختلف جمعها لانه لفظ واحد بمعنى واحد بقي ان يكون مشتركا لفظيا
او حقيقه ومجازا او المجاز اولا لما سياتي انشا الله وهذا التوجيه اندفع
بما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لتباين اختلاف المسمى وان كان حقيقه
فيهما كما في جمع عودي الخشب والمزهر واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له في
المجازيه لانه انما ثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون المختلف
من علامات المجاز واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل المجاز وهو
لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه انما يصح لو كان الاختلاف
بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفي الاشتراك المعنوي
لا اللفظي وانما ينفيه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف
وحده لان العلامه ما به تميز الشئ ولا يخفى ان التميز انما يحصل
بمجموعهما ومن العلامات المظنونه للمجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان
نعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى
ولم يشتق منه باعتبار معنى له اخر مثلا قد يكون منه حقيقه او مجازا
كامر فانه اشتق منه لمعنى القول اذ قيل امر وتامور ولم يشتق منه لمعنى
الفعل وهذه العلامة ايضا عين سابقه اذ المجاز قد يشتق منه كما
في الاستعارة التبعيه

تكملة في اطلاق اللفظ الواحد على
معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته **واعلم**
انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي بكون المعنى الحقيقي
مرادا منه كاستعمال الدابة عرفا في ذي اربع على الارض في متاع استعمالا
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ تحت هذا الاستعمال
حقيقه ومجازا او انما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به اطلاق واحد

او مجازا

معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان نقول الاسد والاسد ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه يشترك الموضوع والاخر لعلقه به بنوع علاقه وان كان اللفظ بالنظر الي هذا الاستعمال مجازا اقل والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي النوع وهو بالنظر الي المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوزه هذا ومن لا فلا وقد عرف بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه يشترك الموضوع له والاخر على انه مناط للحكم فيجمع بين الحقيقه والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي بناء ولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي **فان قلت** قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين مما حيث يكون كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد بالشائع ملاحظة دخول شئ تحته لا استلزام ارادته بحيث يصير مناطا للحكم **قلنا** الدخول تحت المراد هنا له معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شان الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا الافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخله في ارادة كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما مرادا من حيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفه واحد القسمين وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى انا نحن مسنا حذف الله والعمان ساوردم ما اسرم منها ومنها وسطيها وننورها بالمصابيح وتعظيمها واعتادها للعبادة والذكر وذلك لانافي ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لامرجعة العقل

ولامن

ولامرجعة اللغه **فيتجه مجازا** الذي استعماله لهما يكون استعمالا في غير ما وضع له لان المجاز منهما لم يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك **قلت** احتج المانعون بان جواز ينتفي **لزوم ارادة كل** واحد من المعنيين **وعدمها** اي عدم ارادة كل من المعنيين بان ذلك انه لزم ان يكون مريدا لما وضع له لكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع له لمكان المعنى المجازي غير مريد لغير ما وضع له لمكان الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور **ممنوع** لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد **اذ المراد المجموع** اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له فقد هجر الحقيقه والمجاز الاول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما **قلت** اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز انفاقا لعدم صدق حد شئ منهما عليه قبل ذلك الاعلام ليست حقيقه ولا مجازا **لعدم صدق حدهما** انفاقا وهذا راي الجمهور وذلك لانها لم توضع على مسمياتها المعينه لوضع من اهل اللغه ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها المعينه تكون حقيقه واذا استعملت في غيرها لمناسبه تكون مجازا **قلنا** ما ذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها **ممنوع لصدق حد** الحقيقه **اللغويه** عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيره لا يمكن انكارها **سلمنا** عدم صدق حد اللغويه وانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي **فانما تم اذا كان** الكل منقولا كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقوله **وهو ممنوع** كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها سميت الي سميه ومرتجله وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في موضوعه الاصلي فلا تم دعوى الكليه **سلمنا** ان الكل منقول **فلتكن** الاعلام حقيقه **عرفيه خاصه** وسبق ان علم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصيه دون علم الجنس فانه يكون حقيقه ومجازا بلا خلاف **وفي استلزام المجاز الحقيقه خلاف** يعني هلك ان يكون الحقيقه لازما للمجاز بحيث تستحيل وجوده مجردة عنها والجمهور على جوازه ووجوده من جوزها

بخلاف العكس وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة
لا تستلزم وانه يجوز وجودها مجردة **والمختار** في محل الخلاف **عدمه** اي عدم
الاستلزام وفاقا للمحققين كالرحمن فانه مجاز في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة
ومعناها الحقيقي لا وجود له فانه لا يعقل معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره تعالى
واما قولهم رحمات السماء فليس باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتامل ان
هذا الاستعمال ليس حقيقة لانهم لم يريدوا به الطلب وكذلك عسى ونحوها
من افعال المدح والذم فانها تستعمل في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية
فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث ولم تستعمل الا علما **احتج** القائل
لزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير حسن بيانه ان
فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادته به واذا لم يستعمل لم يفد فذ **والجواب** انا
لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل صحة التجوز لما ناسبه فائدة سوى العبث
وان سلم انحصارها فيما ذكرتم فقصدها كاف في نفيه **وهو** اي قصدها **لا يقتضي**
حصولها فكم من غرض محمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم
الترتب الى العبث **مسئلة** اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز
والاشتراك كالنكاح لمعنى ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد
وان يكون مشتركا بينهما قال في **الضحاح** النكاح الوطي وقد يكون العقد **المختار**
ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر
اللغة مجاز والكثرة تعضد الرجحان وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك
لنوعين من الترجيح مفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك وفوائد في الاشتراك
لا توجد في المجاز منها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق
عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه
والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد مرجعلا ماته مضطرب فيه بحسب محاله
ومنها الاستقاق منه بالمعنيين ان كان مما يستقى منه والمجاز قد لا يستقى منه
وان كان صالحا للاستقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه آمر ومامور
ونحوهما كما عرفت ومنها صحة المجاز فيما امكن الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف

المجاز فانه لا يحسن فيه وشبهه حاله بما قد قيل في القياس من ان حكم
اصله لا يثبت به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **فان قيل** قد يرجح
مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز
في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة **اجيب** بان ذلك لا يرجح
انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية واما مفاسد المجاز فمنها احتياجه
الى القرينة بخلاف المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى
الحقيقي واخر للمعنى المجازي بحصر او نوعي على الخلاف في اعتياد
نقل احاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي فيه الوضعان ومنها
احتياجه الى معنى وضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لا يعقل
كل معنى بالوضع استه او الاصل اولى بالاساسات ومنها مخالفته للظاهر
وهي الحقيقة بخلاف المشترك ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة
وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك وعورض بنوعين رجحان المجاز
كذلك مفاسد للمشترك وفوائد المجاز فمن مفاسد المشترك الاخلال
بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها
على الحقيقة ومنها ادائه الى مسعة مرضية للمقصود او بعض
له اذا حمل على غير المراد منه حتى لا تطلق في القرء والمراد الحيض
فنهم منه المنع في الطهر فيلزم الجواب في الحيض وهو بعض المراد وانوجد
فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد ومنها احتياجه
الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
واما فوائد المجاز منها كونه ابلغ واوجز واوفق للطبع وللمقام
وتوصل به الى انواع البديع **قيل** ما عد من فوائد المجاز انما
يصلح فرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ
اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والحاسوس واوفق للطبع
كالمثل المشترك من الاسد وضرب من العنكبوت والعصفور واوفق
للقافية كما اذا ابدا المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبده

هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والايهام
اذا اشتهر في بعض معانيه وكسر المعنى حمله على الجميع **واجب**
بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما استدل عليها اولى لانه
بظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا الحق اليقا العليه فلا غير بكون الشيء
من مظانها واذا الحقت فلا باس في عدم ما هو من مظانها في المشترك فلا
يضر اشماله على ما هو من مظانها وفي المجاز بحسب فلا يضر الخلو عما
هو من مظانها **واذا دار** اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار ايضا المجاز
اولى من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ **الاول** وهو المعنى الاول الحاصل في
النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصلاة على الامساك المخصوص وتردد انا
في انه وضعه له بحيث يطلقه عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما استعمله
فيه مجازا من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل مع فرض تصحيح هذه
المناسبة للنحوين فالحمل على المجاز اولى **واذا دار** اللفظ بين الاشتراك والنقل
فقد **قيل** وهو قول الرازي ومتابعيه **النقل اولى من الاشتراك الا واذا**
في الحالتين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل
النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير وانما بعده
هو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا كان مدلوله مفردا فلا
يمتنع العمل به **لا المشترك** فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد **فهو مجمل**
لا يعمل به الا لقرينة وهذا اما على مذهبه من انه لا يحمل على الجميع **وقد سبق**
الكلام فيه ونعم من يحمله على الجميع لاسعد ترجيحه للاستراك كما ان النقل
خلاف الاصل مثاله لفظ الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء والقدر المخرج
من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا

فصل في الحروف اعلم

ان بيان وضعها ومعانيها
ودفع ما يرد من الاشكال عليها يتعسر الى حد يمر مقدمه وهي ان
وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه اربعة
اقسام الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاص وذلك كما اذا تصور

الواضع

الواضع زيدا وعين لفظه له لان معمل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى شخصان وهو
ظاهر **الثاني** ان يكون الواضع عاما والموضوع له عاما وذلك كصيغ المشتقات فان الواضع
لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله علم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب
وقاتلا لمن قام به القتل الى غير ذلك فقد تصور تلك الالفاظ بمفهوم عام هو مفهوم
صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ مفهوم عام ايضا هو مفهوم من قام به مدلول المصدر
المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور محصورة بحيث لا يشذ عنها الا القليل الا مور التي لا يصح
ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر مابل مصدر مدلول الضرب
لخصوصية وليس المراد من خصوص المعنى شخصه بحيث لا يحمل الكثير فانه قسم اخر سنعرفه ان شاء الله تعالى
بل المراد اندراجه تحت امر كلي ولخصته ان الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم
حكما كليا بان كل لفظ يريد روح لجنة فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا الوضع وضعا نوعيا
ويترتب على هذا الوضع افهام معان غير محصورة بتصورها الواضع اجمالا بتصور كلي الالفاظ
غير معدودة واستعمالها فيها شبيهة وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات والجمل ما يدل
بالهيئة **الثالث** ان يكون الواضع خاصا والموضوع له عاما وذلك كالانسان والفرس وغيرها
فان الواضع قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ لكل واحد مما يصدق
عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا وضع لفظ واحد باء زاء معنى واحد
فهو الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى كليا او جزئيا **الرابع** ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاص كاسما الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع تصور لفظا خاصا ومعاني خاصة وضع
ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه ووضع
لكل واحد منها باعتبار تامر مشترك بينها وذلك بان يعقل امرا مشتركا بين شخصين فكون
آلة لملاحظتها فصير تلك الشخصان اجمالا ثم يعبر ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه
دون القدر المشترك فعقله آلة للوضع ووسيلة له لانه الموضوع له فالوضع عام لان معقل
الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لاحتمال النكرة فان هذا مثل موضوع ومسماه
كل فرد شخصي من افراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يفيد معناه الا بقرينة
معينة لا ستوى نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم **هي موضوعة باعتبار امر عام**
هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها اي النسبة فان من موضوعة باعتبار

اسم عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء مغن بخصوصه و معلوم انه لا يتعين خصوص
كالابتداء الحرف الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة لا يتعين المنسوب اليه وتيرة
وهو السير والبصرة ولا يعقل الا بعقلها وقس عليه سائر الحروف وتوضيحه ان الابتداء نسبة
بخصوصه هي حاله لغيره او متعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان احد مطلقا كان مغنى مستقلا
ملحوظا للعقل بالذات ممكنة ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان
اخذ متعلقا متعلق بخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث
انه مفهوم من المفهوما وينوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يحكم عليه
وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حاله لذلك المتعلق
ومحله الذي لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل
بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه ومغنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا الخصوصي المأخوذ
بالاعتبار الاول ولا يصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكما لا شك في ان المفهوم المستفاد
منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح شيء منهما فتعين ان يكون
معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو مغنى لا يحصل ذهنا ولا خارجا الا باحلال
له لملاحظته ووسيله الى تعرف حاله فانه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك
فهو موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك اي لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل حضوره ذهنا
وخارجا على تعين المنسوب اليه قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية اي لا يكون معناه حاصلا
متعينا الا بانضمام غيره اليه وتغيير الحرف عن اخويه واسم الاشارة والموصول وان كانت
تشترك في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي انها لا تتعين الا بالقرينة فان
الثلثة مشتركة في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا وبالذات صالحة للحكم
عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا في احتياجها الى الغير بان الحرف يحتاج
الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو بنفسه مستقل وانما هو
مبهم عند السامع تتعين بصلة الصلة وعزد وفوق ونحوها وان كانت مشركة في التزام
ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل
ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي كما ان الحيوان في قولنا
حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف الحرف فان

معناه جزئي كما حققناه انفا **مسئلة** اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال
الجمهور الواو للجمع بين الامرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها
بعد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف اذا الطرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك
الشيخ عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل والمراد بالجمع المطلق
عن التقييد بترتيب او معية وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها
مجاز **مسئلة** يجب عندنا اي عند الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هو للجمع المطلق المشترك بين
المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لها من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منها ويروى عن
ابي طالب والشافعي والفراء وثعلب والى عبد انها للترتيب فتدل على تاخرها بعدها عاما قبلها
في الزمان واستعمالها في غيرها مجاز وقال المؤيد بالله عليه في شرح التجريد وعندنا وعند
الشافعي ان الواو في الشرع وجب الترتيب وعليه نبي احمد بقوله تعالى فصل لربك واخبر
على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية **احتج** الجمهور اولا بقوله **لاجاع اهل العربية**
قال ابو علي الفارسي انه يجمع عليه وذكره سيبويه قبل في خمسة عشر موضعا في كتابه وقيل
في سبعة عشر **وثانيا** بقوله **لامتناع الترتيب في نحو تقاتل زيد وعمرو** مع صحته بالاتفاق
وذلك لانه لا يصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا
يصح تقاتل زيد ثم عمرو اتفاقا **وثالثا** بامتناع الترتيب ايضا في **لاضافة الترتيب في حالة الامر** وعليه
مع الاتفاق على صحته وذلك لان الواو تدل على نحو عمرو بعد زيد وقبله على بحيث قبله
فيناقض واعترض الدليلان بان غايته ما ذكرتم صحتا اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا
يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فمقبول لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وما استدلوا من الادلة يدل على الترتيب **واجيب** بان هذه معارضة وهي لا
تنفع صحة الدليل نعم لو صح دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما
ستري فلا تعتد به فلا يركب المجاز لاجله **واحتج** القايلون بان الواو يفيد الترتيب
اما اولا فانه وقع **نحو الترتيب مرقوله تعالى اركعوا واسجدوا** فكان السجود بعد الركوع
ولولاه لجاز الامران فلنا منعه ما ذكرتم **فنقوض** ولعله معهود من عرف مثل قوله عليه صلوا
كما رايتموني اصلي مع تعذيبه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم ما طرح دليلا كونه منه
لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم رده لانه عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون

هنالك ادله كثيره فلا يخفى قولكم لولاه لجاز الاحسان **واما ثانيا** فانه **يفهم** الترتيب **و** قوله
تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله من الواو وذلك لانها لما نزلت الايه الكريمه قال صلى
الله عليه واله وسلم ابدأ بما بدأ الله به اخرجه الدار قطني في السنن عن جابر فصح بوجوب
الابتداء بما بدأ الله تعالى به وفهم ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان
كذلك والجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله فلو كانت
للترتيب لفهموه من الايه فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدأ فلما سألوا علمنا انها للترتيب
واما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه واله وسلم بئس خطيب القوم انت قل
ومن عصى الله ورسوله فقالوا **انكاره صلعم** لقول الاعرابي **ومن عصاهما** علمنا **له** بقوله قل
ومن عصى الله ورسوله يدل على ان الواو للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق فكان للرد والقبول
معنى والجواب لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم للترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في
القران مثله فرد عليه **لذلك التعظيم** الذي كان يحصل بالافراد **بالقران** ويدل عليه ان
معصيتهما لا ترتيب فيها **البحث الثالث في الاحكام وهو اربعة فصول**
الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم والثاني فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر
وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم عليه
اعني المكلف **فصل الحاكم الشرع اتفاقا** بين المعتزله والاشعريه قال الاشاعره فانه
عند الشرع بحرما اوشرعا فقبيح وما لم يرد عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب والمباح
عند اكثرهم وفعل الصبي فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبيح
بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه وافقهم واعلى هذا وقالوا الحاكم العقل في حسن الاشياء وقبحها
وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت
له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضيه فحسن ما قبحه
وقبح ما حسنه لكن ممتنعا ولقلب الامر فصارا لقبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النهي الجزمي الى
الوجوب وبالوجوب الى الحرمه **والعدليه** لخالفوهم في ذلك كله ويقولون **العقل** حاكم بهما
ايضا وهما عائدان الى امر حقيقي اما الذات او وصف لازم او وجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس

الى الازمان

الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل لاجله مرجحا او قبحه في نفسه
ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع **فنقول وبالله التوفيق** الحسن والقبح
نقالان لمعان ثلثه الاول صفه الكمال والنقص فالحسن كون الصفه صفه كمال والقبح
كونها صفه نقصان يقال العلم حسن اي كمال لمن اتصف به وان نقاع والجهل قبيح اي نقصا
لمن اتصف به واضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها يدركه العقل
الثاني ملائمه الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبحا وما ليس
كذلك لم يكن انها وقد يعبر عنها بالمصلحه والمفسده فيقال الحسن ما فيه مصلحه والقبيح
ما فيه مفسده وما خلا عنهما لا يكون انها وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقا ويخلف بالاعتبار
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فالحسن ما تعلق
به المدح والثواب والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما فهو خارج
عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله افتصر على تعلق المدح والذم وهذا
محل النزاع وعند الاشاعره هو شرعي لان الافعال عندهم كلها ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح
فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صار ذلك كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند
العدليه عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى الشارع جهه يحسنه مقتضيه لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحه مقتضيه لاستحقاق فاعله ذما وعقابا الا ان تلك الجهه قد يدركها
العقل بالضروره وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها بالضروره ولكن اذا ورد به الشرع علم
ان ثم جهه يحسنه كما في صوم اخر يوم من رمضان او مقبحه كما في صوم اول يوم من شوال فادراك
الحسن والقبح في هذا الحس موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه واما كشفه عنها في القسمين
الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما اما بصورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من تقدمهم من المتقدمين
الى اثبات صفه حقيقيه توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفه في القبيح
مقتضيه لقبحه دون الحسن اذ لا حاجه الى صفه يحسنه له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفه المقبحه وهو
ابو علي وعليه المتاخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لاعيانها ولا لصفات حقيقيه فيها بل
بالوجوه لمختلف باختلاف الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا او ظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول
للقائلين ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله **لان الناس طرا يجزمون**

وقد استدل على بيانها بالعقل بادلة حصقبه والرامه عنها ذكرناه تركناها اخصا

قالوا اولا يحتمل ان على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لمن ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات انفا قلنا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه حينئذ واجب والترك ممتنع والا يكن كذلك بل يمكن من الترك فلا خلو اما ان تتوقف وجوه الفعل منه على مرجح للفعل على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم تصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه فالفعل انفا في قادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لابد له من مرجح اراده جازمه ترجح وجوده والا يكن كذلك بل يتوقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد ولا ان لم يكن من العبد فالكلام فيه كالكلام في فعل العبد عاد التقسيم بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فلم يكن العبد مضطرا لا اختيارا له في افعاله على جميع التقادير فكان مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيها واما عندكم فلانها من صفات الافعال الاختيارية وقد مر ما لنا عليه اولا لمقابلته الضروري فلا نسمع وليل نصب في مقابلته لانه سفسطة ظاهرة بالجملة ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له احتيارا في افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كالحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى يستند الى قدرته واختياره وانه لولاها لم تصدر عنه شيء منها وثانيا بلزومه جريانه اي الدليل في افعال الله تعالى بان يقال ان لم يكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فالكلام فيه كما مر وقد اسقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثا بلزومه نفي الحسن والقبح الشرعيين لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضا فان تركه المرتكس والنائم والمغمى عليه لا يوصف بحسن ولا قبح في الشرع ويسقط ايضا كون التكليف بامر او نهي تكليفا بما لا يطاق ولا قابل به وقد اجابوا بما اختاره ما اشرنا اليه بقولنا ثم المرجح لفعل العبد على تركه هو الارادة الى شانها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله وهذا هو الحق ومما قبله اما نقض او في حله واجيب عن الاول بان الضروري وجود القدرة لا اثرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته القديمة

يفتح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه اي على ما يجرون بقبحه وليس ذلك بالشرع اذ لم يقولوا به المشروع وغيره من منكري الشرايع ويعترف به قطعا ولا العرف لاختلافه اي العرف باختلاف الامم وهذا لا مختلف بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الازمان والاديان والاختلاف والاقطار والازمان لم يخل عن عرف عام يكون مبدا للذم الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طرا يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كذلك لان مدركه العقل بلا شبهة والمنع مكابرة صرحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص وثانيتها وهو طريق الرازي كخلاف الاول فانه حقيقي قوله وايضا لو لم يكن عقليا كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحرم منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفي ذلك ابطال الشرايع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتم صدقه تعالى عن كذبه ولا البني عن المبني واجيب بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بعينه منه وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كما تشكون في وقوع الكذب عن الكلام النفسي بلزوم النقص في افعاله تعالى واجيب بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل صدق النبي انما تعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا المصدق بالمعجزة وهي تصديق فعلي لا قولي ثم قال وكيف دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وللبحث ما في هذا الكلام من الغموض مع انا نقطع بانه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر في المعجزة فلم يحكم فيه فلم يقم فيه الحجة وبطلانه معلوم والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لتعلق قدرته بمتعلق وقوعه في حكمته لكن فيه ايهام صدقه وهو ضلال قبيح من الله تعالى وثالثتها وهو الراجح ايضا لو لم يكن القبح والحسن الا عقليين لما تبادر منهما عند اطلاق لفظ الحسن والقبح فيهما فان الشارع لجوزهما فتحه وقبح ما حسنه كما في النسخ فلم يجز نسخ الاساءة وقبح الاحتمال باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول

فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى مرجح فان
صدر عن العبد تسلسل والا كان مجبورا في فعله وعن الثالث بانه لا يجب تاثير قدرة
الفاعل في الترجيح بل يجب ان يكون تما بمقارنة القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي وعن
الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد ليس باختياره والا
لزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله والجواب عن الاول بان جعل الضروري وجود
القدرة لا تاثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانا نطرق الى العلم بوجودها الا العلم
الضروري باختيارنا في افعالنا وعدم توقفها على شئ سوى ارادتنا فاذا وجدنا مختارا يمكن
من فعله وتركه علمنا وجودها في الاولد ون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها
فيها لم يعلم وجودها اصلا على ان نفي تاثيرها برفع فائدة حكمها اذ وجودها ولا اثرها كعدمها
وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند
اليها وجوبا عندكم وهي مستندة الى اختياره بطريق الايجاب واي اوجب الفعل بما ليس اختياريا له
بطريق الايجاب وعن الثالث بان ما ذكرتموه لا يدفع الحس المنافي للاختيار بالضرورة
وجعل بعض الافعال الواجبة اختياريا مجرد اسمه لكنها الحقيقة وعن الرابع بانا لا نسلم ان
الارادة من فعل الله بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها والمرجح اليه فعل
لا الحاصل بتعلقه القديم الى غير **والثاني** انا لو كان قبيحا عقلا لعلم المعنى الذي هو المسمى
بالقبح الذي هو الفعل اي القبح كذلك الحسن ليس بفعل ان نفسها ولا جزء منها بل هو امر **تابع** عما
الذات **لمعقل الذات دونه** زيادة **موجود** لانه **نقيض** للاقبح **العالم** لحدوثه **والقائم** بالمعدوم معدوم
فالقبح موجود **والاول** فان بقاء المقتضيين **والثاني** بالحال لان قيام الصفة بالموصوف معناه
كون الصفة بحيث لو تخيل الموصوف ولا يتصور في المتخيل بالذات لان المتخيل بتبعية غيره لا يكون
متبوعا **الثالث** اذ لا يلزم كونه متبوعا لذلك الثالث اولا من كونه تابعا له والغرض ليس متخيلا بالذات
بل هو تابع في المتخيل للجوهر ولا يقوم به غيره **ورد بحرهم في الشرعي** بان يقال لو كان قبيحا
شرعا لقام المعنى بالغير الى الخ **وكذا الجدل** ونحوها فان هذا الدليل الذي اورد منه على
كون القبح امرا موجودا **احاد** فيه **وكذلك** الوجوب والامكان والقدم والثبوت ونحوها
ومنع الاولى وهي الشرطية وما ذكر في بيانها بالحال **فان** نقيض العدمي **للحي** وجوده
فقد يكون الشئ ونقيضه معدومين معا وموجودين معا ومختلفين **واما** بقاء المقتضين

انما يستحيل في **الصدق** دون الوجود وبيانه ان الوجودي يطلق على معنيين
الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي مقابل لهما والنقيضان لا يجوز ان يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون
موجودا لجواز ان يكون مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز
ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في **الصدق** **ومنع الثانية**
وهو بطلان قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام السمعة في الخبر كما ذكرتم بل هو
الاختصاص الناعت وهو ان يخص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر
منعوتا وسوى فيه الجوهر وغيره **وتحقيقه** ان الخبر وصفه للجوهر وما يتبعه وليس الخبر
مخبرا سعا لخبر الجوهر والا فان قلنا بوحدة الخبر القائم بهذا الجوهر فلا يجوز ان
يقوم الخبر اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فان ذلك الخبر نفس الخبر وقد اشترط قيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه ويعدمه عليه وان قلنا بتعدد الخبر القائم بالجوهر
كان كل خبر به مشروطا بقيام خبر اخر به قبله فيتسلسل **فصل في حقيقة**
الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام والحكم في الاصطلاح
ما علم شرعا او عقلا بتعلق المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا الاحكام منها ما هو
من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالصحة
والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس صفة كالعلل والاسباب
والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما شاملة للقسمة والمراد بتعلق ما شامل تعلق
الصفات بصفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقولنا شرعا اخرج
نحو الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل وخرج ما تعلق لا من جهتها
كتعلق اللازم بملزومه والمكلف خرج نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تعلق
بفعل الصبي والمجنون والنائم وغيرهم وقولنا اقتضاء او تخييرا او وضعا اخرج ما عدا الخمسة
والسبب والشروط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشيء شيئا اوشرطا او مانعا **وهو** اي
الحكم المبحوث عنه **التكليفي ووضعي الاول** وهو التكليفي **خمسة** اقسام وسيبينه تكليفيا
لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح والقسم الى
الخمسة **لان متعلق الحكم** اي الدليل عليه اما ان يقتضي الفعل او لا ثم **ان اقتضى الفعل**

فاما ان منع من الترك اولا فان امتنع من الترك فواجب والا فمندوب وان لم يقتض الفعل
ان يقتضى الترك اولا وان اقتضى الترك فاما ان يتبع من الفعل اولا فان منع من الفعل
فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا يخاله يكون تخييرا
وهو قوله وان خير فاباحة فهذه خمسة اقسام وهذه مسايل تتعلق بها فللواجب ست وللمندوب
ثمان وللمحظور ثمان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث **مسئلة** فتعرف الوجوب والواجب
متعلقة فهو فعل فمقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سايرالاقسام فقد افاد التقسيم
المذكور سابقا حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجه التقسيم
ذكر منها قوله **ما يذم تاركه بوجه ما** اى فعل يستحق تاركه فى الشرع والعقل الذم على تركه
فيخرج عنه سايرالمتعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شئ منها ذما وقوله بوجه
ما متعلق بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كبعض ما تركه من الواجبات وانما
يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير
فانه يذم اذا تركه مع الاخر واما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما
يحقق تركه فى جميع الوقت لا فى بعضه **فان قيل** زد فيه **تذخلها** بين الحدود كصلاة اليوم
والليلة وصوم الشهر فان تارك احدها يستحق الذم على قدر انفا العذر **اجيب**
بالعرف فان ترك احدنا الكفاية سلامتزوده ابدا ان ترك عينا فيذم وان لا يترك فلا
يذم وهذا الترك يحاله لم يتبعه وقد تعذر خارجا خلاف ترك النايم فان عدم الذم يقدر
ولا يتبع حينيذ هذا الترك يحاله والمغايران اذا اريد احدهما لم يرد الاخر بقضاء عليه ويصح
انه اذا ترك واجب فمنه ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك للواجب بذلك الترك
المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب الترك
الذى يترك به الواجب وتارك الكفاية يذم فى الجملة بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية بذلك
الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لا يتعدد فى نفسه باسنان العذر وعدمه واذا الزمات
به عين لحقه الذم لذلك الترك وان اتى به لحقه فمنه ترك واحد يلحق بسببه استحقاق
الذم على وجه فلو لم يقصد الجد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية
والمخير واذا زيد دخلا قطعا واما التارك الذى هو النايم مثلا فان تركه فى حال النوم غاية
لتركه حال عدمه فلا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليه انه يستحق

الذم

الذم على تركه بترك اخر وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير
وترك النايم مغايران بالوجه المذكور اعنى العذر وعدمه ويلخصه ان فرض الكفاية
والمخير وصلوة النايم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب
العموم فى استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك
الذى هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فدخل الاول دون الثانى
لبقائه مخرجه على حاله **د** الواجب **يرادفه الفرض** عند الجمهور وقالت **الحنفية** وافقهم
الناصر والداعى **الفرض قطعى** وهو ما كان دليله قطعى الدلالة والسند **والواجب ظنى**
وهو ما كان دليله ظنى الدلالة والسند اوكليهما **واعلم** انه لا نزاع فى مفاد مفهوم
الفرض والواجب لغة ولا فى مفاد ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما ثبت بدليل
ظنى كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثانى وتارك العمل الاول فاسق لا الثانى
وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان فمنقولان من معنيهما اللغويين الى معنى واحد
وهما ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى او يقال كل واحد منهما
الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى
او يقال كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه
اذا ثبت بدليل قطعى والواجب هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظنى وهذا بحر
اصطلاح فلا معنى لاحتياج ابى حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت
بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا
انه مقدر علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا عنا
على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظنى
وكونه ساقطا عنا بدليل قطعى الا ترى الى قولهم الفرض فى المفروض المقدر علينا فى المسح
هو الربع وايم لحنث الواجب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب
فانما هو الوجب والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شايع قال
فى التوضيح وقد يطلق الواجب عند نا على المعنى الاعم ايضا **ويقسم** الواجب بالنظر الى ذاته
الى معين كصلوة الظهر وصلوة الجنازة **ومخير** كخصال الكفارة **وبالنظر الى فاعله**
الى فرض عين وهو ما لا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه

صلى الله عليه وآله وسلم و فرض كفاية وهو لخلافه كصلوة الجنازة بالنظر الى
وقته باعتبار كونه زايدا عليه اومساويا له وموسع وهو ما كان فيه الوقت بمقدار
العمل كالصيام وموسع وهو لخلافه قال القاضي عبدالله الواجبات الموقته مضيقة
كانت اوموسعة لانكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي اوجبها الله تعالى بغير
العقل فلا يدخلها الوقت عليه كانت اوعقلية وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف
الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة
اذا وكل صاحبه الى المؤدي توجه عليه في الحال وباعتبار وقوعه في وقته او الخارج الى اداء
واعاده وقضا وسيأتي ان شاء الله تعالى و بالنظر الى مقدمه وجوده الى مطلوب عنها ومقيد
بها وسيأتي ان شاء الله تعالى **مسئلة** اختلف في الامر اذا ورد باتيان شيئا على التخيير كالكفارات
الثلاث هل يكون كلها للوجوب اولا والمختار ان متعلق الوجوب في الواجب المخير الجميع
بدل لا عدل اي على جهة البدل يعني انه لايجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها وكون
فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة
وبعض الفقها للاشعري في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه معنى ان الشارع ورد
بين هذه الاشيا كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ او موضوع للتخيير
فبان ان لكل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا معنى لوجوبها على البدل الا انه
تعالى اوجبها علينا وخيرنا بادايه اياها شيئا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون
عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا وقالت الاشاعرة والكرامية بل الواجب منها واحد
لا بعينه وقسم المتاخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار اليه بقوله لا بعينه واحتجوا
اولا بانه وقع الجزم بجواز الامر به لانه لو قال اوجبت عليك واحدا منها من هذه الامور والباقي
قد اتيت بالواجب وان تركت الجميع بذمتك كل واحد منها من حيث هو احد لم يلزم منه محال
ثم الصرف الى وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند
امتناعه ولا امتناع فيه قطعا والجواب ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق الوجوب
المبهم تعلق الوجوب به ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فنقول ان اريد
بالامر المبهم تعلقه به ظاهرا اي من غير نظر الى متعلقه الجميع ما ذا هو فغير النزاع اذ لا
نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع الجزم به او اريد بالامر المبهم تعلقه به

حسنة معينة اي عين النزاع وهو مضادته على المطلوب على الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة
توقف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا بالمحال وهذا معنى قوله ثم
الجواز توقف على امكانه وهو ممنوع اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى اولا
الامتناع اوضح واوفى ولهذا زاد تحقيق بحي في مباحث الامر ان شاء الله وايضا يمكن معارضته
ما ذكروه بان يقال الجزم عقلا بجواز الامر شيئا على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد
من هذه الامور على البدل فاتيا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم
منه محال ثم الصرف الى وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره و احتجوا ثانيا بانه لو كان
التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم وجوب زوج الكفرين الحالفين واعتاق جميع الرقاب في الكفارات
المتعارضين العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفرين الحالفين
بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير والجواب بان يقال ان اردتم بقولكم
وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معا واعتاق الجميع معا منعنا الملازمة
اذ لم يقل بوجوب الجميع فالوجوب لا على جهة البدل غير لازم لانا انما نقول بان الجميع
متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبانها فعل الخروج عن عهدة التكليف
ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحدا وتركه وان اردتم الجميع لهذا المعنى التزمنا
الملازمة وليس بمحال لما مر والتعاقب الا على فعل واجب واحدا وتركه وان اردتم الجميع لهذا المعنى التزمنا
الملازمة وليس بمحال لما مر والتعاقب الا على فعل واجب واحدا وتركه وان اردتم الجميع لهذا المعنى التزمنا
الملازم وليس بمحال لما مر والتعاقب الا على فعل واجب واحدا وتركه وان اردتم الجميع لهذا المعنى التزمنا
وهو ما فعل ومخلف بالنسبة الى المكلفين وقيل الواجب واحد عين معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب به ان فعله و يسقط بالاخر ان لم يفعل بل فعل
الاخر وظاهر عبارات القدما ان هذا التعيين مذهب الفقها ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوا
وما قبله قولا واحدا فانه يجعل المعين عند الله ما فعله المكلف ومخلف بالنسبة الى
المكلفين وفاته يجعلونه واحدا ويسقط الوجوب به وبالاخر وفي عبارة الجرجاني ما يفهم ما ذكرنا
اما الاول فحيث قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى اتى باحد منها اراد
فقد اراد الواجب لان الواجب منها عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب
عنه واما الثاني فحيث قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل المكلف طريقا الى التبيين ما هو واجب
منها وبين عين ليتمكن من ترك الواجب من تركه واما التصريح فلم يصرح احد منا قولي الرجم قال في
المحصول ههنا مذهب نرويه اصحابنا عن المعتزلة ونرويه المعتزلة عن اصحابنا وانفق الفريقان

بهاء ان القدر يصح

على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الان الله تعالى يعلم ان
المكلف لا يحسن الا الذي هو واجب عليه والحجة لهذين القولين اما الاول فالاتفاق
على الخروج عن عهدة الواجب باي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب
المجهول وبطلانها اي القولين واضح غير خفي وما ذكرته متكفلا لها ظاهر السقوط اما الاول فلان
الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل او لكونه بعضها احدها لا بخصوصه واما
الثاني فلان علم الامر بالمامور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير
امورا معينة او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزا عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز
المبهم عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلف به فيكون الواجب على زيد غير
الواجب على عمرو اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الاية الكريمة
دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان
الكل سواء في ذلك وان تارك خصلة لو عدل الى اخرى لاجزته ووقعت عن الواجب عليه وانه يلزم
انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعا ولو لم يفعل شيئا منها لم يجب عليه شيء وذلك
معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر انه غير تارك بالواجب اذا اتى بسقطه لانه
وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان المخصلة الاتي باحدى خصلة شاء تارك بالواجب **مسألة**
اختلف في فرض الكفاية كالجهاد ونحوه ذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه
فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه يتعلق بالجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انما يتعلق بالبعض
ثم اختلفوا فقال الرازي والبيضاوي هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به اجتزأ
الاولون بقوله لانهم الجميع بالترك استحقوا العقاب والثاني ليس بواجب ولانه ان اراد بالمبهم
بعض الافراد من تكليف العاقل وان اراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير هو كلي لا
يفعل تكليفه اجتزأ القائلون بتعلقه بالبعض منهما بسقوطه بفعل البعض ولو وجب على الجميع
لما سقط والجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا
حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد بادا عمرو عنه فثبت ان السقوط بالبعض لا
يستلزم تعلقه به اي بالبعض احتجوا ثانيا بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو
واحد منهم فليثبت امر واحد منهم اذ لا صالح للمبهم غير الاتهام وقد علم الفساده والجواب
ان ما ذكرتموه من جواز كونه منهيا بما سبق الامر اليه مدفوع بمنع الاصل المقيس عليه

وهو الامر بواحد منهم او بالفرق بين اتهام المامور به وبين اتهام المامور وذلك لان
الله واحد غير معين وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم انهم واحد بالذات
اما اذا كان مذهبهم انهم الجميع سبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على انهم
الجميع فالاحسن في الفرق ما عرفت قريبا احتجوا ثالثا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم
طايفة وهو يصرح بالوجوب على الطايفة غير معينة من الفرقة واجيب بان الظاهر
قول الدليل ينحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد
دل دليلنا على الوجوب على الجميع فوجب هذا بان فعل طايفة من الفرقة يسقط الوجوب
عن الجميع والقول بكون البعض يتعلق به الوجوب على الكفاية معينا عند الله مكلف
العاقل وهو باطل لان علم المكلف بمكلفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجيء ان شاء الله تعالى
والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بان تكلف بكذا وهو ظاهر وهكذا في القول بكونه الذي
به لانه يستلزم عدم تكليفه اي من يقوم قبله اي قبل القيام به لعدم القيام وايضا
يستلزم ان لا يكلف ان ترك فرض الكفاية فلم يتعرضه احد **مسألة** اختلف اهل العلم
في الامر الموقت بوقت يفصل عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة
الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع
فيه اوله ومضيق في اخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لا يجب
على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال ابو طالب وابو علي
وابو هاشم وابو بكر الدقاق يجب العزم فيه على الفعل وحكاه المؤيد بالله عن القاسم والهادي
احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
بتضيق اخر الفعل على اخر الوقت بان يكون الجزء الاول من الظهر منطبقا على الجزء الاول
من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا يكران في اجزائه بان يأتي الظهر في كل جزء من اجزاء الوقت
فان ذلك باطل اجماعا ولان الامر يقتضي التخيير بين الفعل والعزم ولا يخصصه باول الوقت
واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل ظاهره يمنع التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب
الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان جميع وقت الموسع وقت اداله فيجب
الاول الوقت لجواز انتهائه وبين العزم او بعضها والاخر بحكم باطل فوجب القول بوجوبه
على التخيير في اخر الوقت فمن اي جزء اداه فقد اداه في وقته واحتجوا ايضا بانه لو كان وقته

جزا معينا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قابل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون
الفاعل في عين مقدما او قاضيا والمقدم لا يصح كقبل الزوال والمتاخير عصيان
كلاهما خلاف الاجماع احتج اهل العزم بان التاخير ترك للواجب فكون الى بدل والا
خرج كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل
بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المحرى الدليل عليه
ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب بتراخ ولا يتعين له بدلا سوى
فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودايع والمظالم والغصوب وما يجري مجراها
واذا ثبت قاعدته في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن
كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات احتج
في الواجب الموسع بانه الى بدل اقناه مقامه للدلالة التي ذكرناها والجواب انا لا نسلم
ان التاخير ترك للواجب مطلقا انما يكون تركا لاخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم
انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا وقولك الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب لبقي
على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم واما القول بوجوب العزم الحاصل ان اخره
فما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله في صفوة الاختيار ولا دليل على وجوب العزم المخصوص
الذي ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة عن اداء الواجبات وترك المقبحات وقال
الامام المهدي عليه في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه
اذ المصلحة انما هي فيما عند الله سبحانه وتعالى وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كان المصلحة
بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير انتهى وقيل متعلق
الوجوب اوله وهذا لاكثر اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله هل يفعل الاخر وقيل ما ذهب
لذلك الغرض لا وقت وجوب له فبمتى فعله بنية ادا فقد جعل الوجوب متعلقا باول الوقت
لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى الاوقات التي تاتي بعده حتى يدخل وقت
العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانيا بدا في غير وقت الوجوب
عينوا الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت فضا فيا ثم بالتاخير عن اوله
كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضى قيد مسمى الاداء للاجماع على نفي الاثم
وهذا معنى قوله فان اخر فالاداء والقضا قولان وقيل متعلق الوجوب من الوقت اخره

اخره وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة واحتلفوا فيما نفعل في اوقات منهم من يرى كون
الفعل قبل اخر الوقت تضييعا للفعل فلا يسقط الفرض كالموضع قبل دخول الوقت
ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يودي بنية ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه
بقوله او واجبا معجلا كالركوة المخرجة قبل وقتها قيل وهو باطل لان المقدم لا يصح بنيته
التعجيل اجماعا ويروى عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او فرضا ان بلغ
المكلف اخره لانكشاف الوجوب عليه والا بان لم يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب
عليه ورد بان الفعل لا يكتسب حكما بعد تعيينه فهذه اقوال للحنفية وقد روي عن الشيخ
ابي الحسن الكرخي ايضا انه يسقط الفرض وانه نوافل القول المختار واختلف في من
اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ اخره فقه على صفة التكليف فقال بالها
لطف في واجب لا يتم الا به لان الشرع ورد باستمراره وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا
شك ان الملطوف فيه متاخر عن الوقت في كل حال وفي كل مكلف ومن قال بانها شكر
يقول بانه اثم موخر بلا عذر مع ظن المانع كالموت وتعذر الفعل للحراه فان لم
يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يفعل في اخر الوقت فالفعل في اخر الوقت ادا
الصدق حده عليه وقيل قضا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته
شرعا ما قبل ذلك الوقت لحسب ظنه فاذا ادى بنيته اي بنيه القضا فبعيد اذ لم يفعل
به احد والا فلا نزاع يعود الى معنى انما النزاع في التسمه وتسميته ادا او قضا
لانه فعل في وقته المقدر له شرعا واما ما وقته العمر فانه بعض موخره مطلقا عند
من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لا يدل على الفور يقول لجواز ان الاخير
بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى بعين وعصى بالتاخير ثم مات
ام لم يمت فهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لم يجز ان ياخير الحج لعدم ظن البقا الى
اخر والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشايخ والمريض

مسئلة الاداء في اللغة الايصال والقضا وفي الاصطلاح **ما فعل اولا في وقته**
المضروب اي المقدر من حيث الشرع ولو بقول واجب فعل ليشمل اول النوافل الموقته ولما
كان الوقت في الواجبات اكثر منه في النوافل حيث جعل هذه المساله من مسايل الواجب
خرج بقوله اولا الاعاده بل الاداء والاعاده والقضا عند الجمهور اقسام متبايينه

ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من الحد اولا وخرج القضاء وما لم يضرب له
وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت لخلاف الخ فان وقته مقدر معين
لكنه غير محدود فموصف بالاداء اولا يوصف بالقضاء على الحج الذي يستدرك به حج فات
بجامع ما من حيث المشابهة للمقضي في الاستدراك والاعادة في اللغة الرجاع وفي الاصطلاح
ما فعل فيه اي في اول المضروب لخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله ثانيا يخرج
الاداء اذا كان الفعل لخلل في الاول صحيح ما يفعل لا لخلل كاعادة ما صلاه منفردا
لفضيلة الجماعة وقيل بل هي ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون ذلك العذر خللا
والا فيدخل ما اعيد لفضيلة الجماعة والقضاء في اللغة ادا الدين والصنع والحكم والختم
وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعد وقت الاداء اما لترك الفعل فيه او
لوقوع خلل فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة والحاصل ان
الفعل لا يتقدر على وقته **قلنا** فنجعل ملك النصاب الذي هو حر سببها وما نقصانه
وجعل وقتها بدلا من موسعا فلا تقدم **فان قيل** اذا اوقعت ركعة من
الصلاة في وقتها وباقيها خارج فهل هي اداء او قضاء **قلنا** بل اداء اما ما وقع في الوقت
فظاهر واما ما وقع بعده فبالتبع **واعلم** ان كثيرا من العلماء حصروا العبادات
في الثلثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما له قدر له وقت كالنوافل المطلقة
لا يوصف شيء من الاداء والاعادة والقضاء **ثم اعلم** ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء
كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر المعين ومالا يوصف بشيء منها كالواجبات
والنوافل المطلقة ومما يوصف بالاداء فقط كالجمعة وصلوة الجمعة ومما يوصف بالقضاء فقط
لصوم الحايض **مسئلة** في الكلام في مقدمة الواجب لاخلاف في انه اذا كان مقدار
بمقدمة لم يكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فلك ان استطعت
فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة انما الكلام في الواجب المطلق
هل يكون ما لا يتم الواجب الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك
المقدمة وان كان مقيدا بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مقيدا ومطلقا باعتبارين
وفيه اربعة اقوال الاول وهو لجمهور العلماء ما افاده بقوله قيل ما لا يتم المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف واجب لوجوبه سواء كان سببا او شرطا او السبب وما

يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم سواء كان السبب شرعيا كالقتل
بالنسبة الى القصاص او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كالخبز الرقيق بالنسبة الى
الفعل الواجب وسواء كان الشرط محضا شرعيا كالوضوء او عقليا كاضداد المامور به
او عاديا كغسل جزء من الراس في غسل الوجه **وقيل لا** يجب تحصيل ما لا تحصل الواجب
به سواء كان شرطا او سببا وما وجب من ذلك فبدليل شرعي كالاجماع في وجوب
الاسباب **وقيل يجب الشرط الشرعي** بما وجب به الاصلي وغير الشرط الشرعي لا يجب
بوجوبه سواء كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني واما الحاجب **وصل**
يجب **السبب** فاذا امر مثلا كان امرا بما به منه دون الشرط وبنى هذا القول
الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام الحاجب في المختصر في اثنا الاستدلال
يقتضي ان اجاب السبب يجب عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط كما تقدم **احتج**
القائلون بالمذهب **الاول** بانه **لا** يمكن ان **يتادى** الواجب **على وجهه** الذي وقع التكليف
به **من دونه** اي من دون ما يتوقف حصوله عليه وحقيقة الحجاب الشيء يقتضي
المنع من تركه وعدم اجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي
جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال وقد يحقق بوجه
اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بفعله في حال
عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا
بالمحال **الثاني** بان **الحاجب شي** بدليل يدل عليه **لا يبتعداه** الى غيره من الامور
الخارجة عنه فاجاب بعضها بدليل ذلك الواجب لحكم والجواب انا ذكرنا ان من
لا يبتعداه الى غيره **لانسلم** ما **تزعمون عليه** حصوله فان العرف شاهد بان وجوب
الشيء يفيد ذلك بعناه **احتج الثالث** على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره
انا الشرط الشرعي فلانه **لو لم يجب لم يكن شرطا لحصول** جميع **ما امر به** من دونه لعدم الامر
به فيضيع حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية **و** اما **غيره** فانه **نسلم** وجوبه بما وجب
به الواجب **لعقله** اي لعقل الموجب له والا دا الى الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع
بالجواز للغفل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب
ويحرم بقطع بامكانه وايضا يستلزم ان تعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس

اذا لم تحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بترك بعض الوجه لا بعض الراس وايضا سلمنا صحة قول ابي القسم البلخي في نفي المباح لا نسلم ان الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا بهذا وهو باطل اجماعا وايضا نسلم وجوب بنية المقدمة ولا نسلم الاجماع والجواب عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط بدون شرطه الذي يحتاج وجب به حصول جميع ما امر به ان اراد ولي وكان مامورا به بامر اخر فلجواز ان يجب غير ما وجب به المشروط والا يرد ذلك بل ان اراد الامر المعلق بامثل الواجب فلا نسلم صحة ما اتى به وان صدق عليه انه اتى بجميع ما امر به لهذا المعنى وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر اخر والجواب عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا نسلم انه يلزم التعقل لكل واجب على الاطلاق انما يلزم تعقل ما يجب بالاصالة لا بالواسطة ثم هو منقوض بالشرط لامكان اجرائه فيه وفي مشاركة الاثر واما الفرق بان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي فقد جعله مريدا فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه ففيه ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا الخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجبا بالاصالة ويخرج عن البحث واما الثاني فعسر جرء من الراس مثلا ليس واجبا على كل واجد انما يجب على العاجز عن غسل الجزء دون جزء من الراس دون القادر وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة واما الثالث فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول ابي القسم البلخي انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز الاتيان على فعل او على فعل غير مباح واما الخامس فلانه انما يجب ما وجب بالذات لا بالعرض ولو وجبت بنية البنية وتسلسل وهو باطل اجماعا احتج الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله لوجوده عنده اي لوجود الواجب عند وجود سببه لخلاف غيره من المقدمات والجواب ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه وليس بكاف في نفي وجوب ما عداه من المشروط لتوقف الواجب عليها ايضا لانسلام عدمها عنده **فان قيل** الحجة في نفي وجوب ما عدا السبب حجة النافي على الاطلاق فقد عرف بطلانها هذا ما حكم من الاقوال في هذه المسالة

ولو قيل بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات الى توقف عليها الواجب فانها تجب لوجوبه لكان قويا فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا يتوقف على تعرف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا من وجوب ما يتوقف عليها **مسئلة** المندوب في اللغة المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب وسمي الفعل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاسند الضمير وفي الاصطلاح **ما يمدح فاعله** اي فعل مكلف يمدح فاعله فيخرج المكروه والحرام والمباح **ولا يذم تاركه** فيخرج الواجب فان تاركه يذم ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال وزاد لاخراجهما مطلقا ليرد الذم عامة لوروده في سياق النفي او ليس الاطلاق يفهم من الاطلاق **قولي والمندوب يراد به النطوع** والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل وهذا قول اكثر الشافعية وقال **ائمتنا عليهم السلام** وغيرهم المسنون والمستحب لا يراد فان المندوب بل **ما امر به عليه السلام** لخصوصه ندبا اي امر ندب بان يقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان يواظب عليه اولا **فان واظب عليه مسنون** كرواتب الفرايض **والا** يواظب عليه بل امر به امر ندب سواء فعله تارة وتركه اخرى لم يفعله اصلا **فلا** يسمى مسنونا وافوا الفاضي حسين وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وحصروا ما فعله صلى الله عليه واله وسلم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والنفل الزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاجتياح اذ لا لحاظ المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظتها ذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمنع الترادف **مسئلة** اختلف في المندوب هل هو مامور به او لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب وعزاها ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي **والخلاف في الامر به** اي في كونه يسمى مامورا به **مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب** فلا يسمى مامورا به او موضوعا **للمشترك بينه وبين المندوب** وهو مطلق الطلب فيسمى مامورا به وافى ان شاء الله تعالى واما كونه مامورا به بمعنى تعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا

فلا نزاع فيه وحينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى الحلال وقد
لان الطاعة فعل المامور به وغيره وقسمته باعتبار الصيغة ولا الاحتجاج على النفي
بانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية ولما صح الامر بالسواك لان المراد امر الايجاب
فيهما ومن ثم اتى هذا الحلاف جل قول الراوي امرنا بكذا على الوجوب او الحجاز واختلف
في المكلف به والمختار انه ليس بتكليف في الاصح من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرائني فاثبته مراجعا كام التكاليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى
التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه طلب ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا
فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك الفعل الواجب فكان الحلاف عائدا الى
تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد **مسئلة** المحضور في
اللغة الممنوع وفي الاصطلاح ويراد في القسم الاول صحيح الاحكام الاربعة **مسئلة**
هل كون شئ واجبا ومحرما معا وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد
معلقهما فلا خلاف في جوازه وان اتحد جنسا فكذلك ايضا كان يجب فرد ويحرم فرد
كالسجود لله وللصنم لا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته
وان اتحد شخصا فاما ان تختلف جهة الوجوب والتحريم اولا ان اختلفت جهتها امتنع التكليف
به لا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجازه ذلك نظرا الى ان الايجاب
المحكوم به وان تعددت جهتها فهو المقصود بالبحث والذي فيه الحلاف وقد مثل اكثر ما
ذكرناه قوله كون الشئ يعني الواحد بالشخص واجبا حراما من جهة مجال الاعتذار بعض من اجاز
تكليف المحال ومن جهتين حاكيا ان تعدد المتعلق وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن
السكون في مكان مخصوص فخياطة في ذلك المكان فانه مطيع عاص جهتي الامر بالخياطة والنهي
عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص لان اتحد المتعلق
مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز لصلوة مكلف في موضع مغصوب له فان
متعلق الامر والنهي الكون في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور
بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة يعني جزء الماهية والغصب
بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجنسان والمنع للمعتزلة واحمد
بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا يصح ولا يسقط الطلب بها

في الوقت وقضاؤها بعد اذا الصلوة المامور بها متروكه والجواز لا كون الفعل فيصح
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا يصح ويسقط الطلب عندهما لانها اذا قد
يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن توضأ بماء مغصوب حتى سقط عنه الفرض فكانت
كالعلامة على السقوط فيحصل عندها لا على ما هو شان خطاب التكليف من سقوط الطلب
بالاتيان بالمامور به * هذا كلام الباقلاني والمحكي الى ذلك التوقف بين الادلة
قال في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الطلب لا يؤمرون
بقضاء الصلوة المؤداة في الدار المغصوبة لانها **كصوم يوم النحر** في اتحاد متعلق الامر والنهي
في اختلاف جهتها لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر
فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة يصح صوم يوم النحر لتعدد جهة واجب
بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق
عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا
والجواب **الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا للصوم** انما يتم اذا اريد بجنس الصلوة
ما يبعد عن جنس الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه **لا يتم** لهم في الصلوة **الشخصية** وهي الواقعة
في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص
احتج القائلون بالصحة بان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان
مخصوص فخاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص جهتي الامر بالخياطة والنهي
عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه والجواب **ان** متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي
هنا لخلاف الصلوة فمتعلق الامر كون احيجوا ثانيا بانها لو لم تصح لكانت لاتحاد المتعلق
اذ لا مانع سواه اتفاقا والتالي باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يمكن انفكاكه عن الاخر وقد اخبر ان المكلف جمعا مع امكان عدمه وذلك
لا خرجها عن التعدد والجواب انه ان اريد بالاتحاد كون الشئ الواحد متعلقا للامر والنهي
من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فان الموانع كون الشئ
الواحد متعلقها باعتبار جهتين وان اريد به ما يشمل الامرين فلا نسلم بطلان اللازم *
ومما يحتج به من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة
والسكون وهذا الكون يجب ان يكون منهيا عنه فاجزاء هذه الصلوة منهي عنه ومع الامر بجميع اجزائها

هذا حلف والصلوة مطلقا وان امكن باختيار المكلف عن الكون المعين لكن الصلوة المعينة
غير منفكة والكلام في المعين فثبت تعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة
وتعدد الجهة فيها لا يفيد مع اتحاد المعمول كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق
كما يجادها في استلزام الصحة للتكليف المحال بناء ان الحركات والسكنات المحسوسة في الصلوة
داخله في ماهيتها وشغل الحيز خصوصها اذ المركب عبارة عن شغل الجوهر للحيز تعدد
كان بيء غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز حراما هي الصلوة
لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما لحرمة حرام فهذه الصلوة لكونها جزءا حراما لا تكون واجبة
لان النهي عن الجزئي عن الكل والمنهي عنه لا يكون واجبا ويكون واجبا لان الامر بالكل امر بالجزء
لتوقفه عليه ويلزم منه ما كان من اجزائها محرما وهو محال والا لو صحت لوجب لعدم القابل
بالفضل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون بعضها واجبا
حراما وهو محال لا يقال المجموع لا يستلزم الجزاء جميع الاجزاء لانه نقال فيكون
الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل على
الاجزاء فاذا وجب وجب واذا لم يجب لم يجب واذا لم يكن الصلوة واجبة لم يكن صحيحة لعدم
القابل بالفضل اجيب القابلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفي الصحة
فيما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من لامة وهلم جرا على الكف عن امر الطلبة
بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرتها وفوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط
الطلب دلالة ظاهرة والجواب ان دعوى الاجماع الدال على السقوط الطلب عندنا لانها لا تصح اذ
لو وجد لما خفي على الناس من لصحة القائلين بقضاء الطلب وكيف يدعى الاجماع مدفوع مع مخالفة
من لا اعتداد مع مخالفتهم بقول قايل اعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطا
مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع ايضا بقوله كان في السلف معتقدون ثم المقوى
يامرون بالقضاء وقال في السفيحات اما دعوى الاجماع فنه منع مخالفة احمد فاسد واذا
منع لا يتاتى تصحيحه ثم نسبة اتمام من امة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية
افك وتدليس منا على بحرة الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور العلمية فكيف يوازن
الا معصية الاجماع في خراسان على قرب من جسمانه سنة اثنى وسبعين في المتوسط في النقلة اوضعيف دليلها
قرب المايرة الى اشد النار بحيث ان المتعلمان المحال الجلة الاذكياء مواظبتهم هذا اخر الكلام في

الصلوة في الدار المغصوبة و اما الخروج من موضع مغصوب فتوسط فيه بدخوله مختارا
ثم تاب فمن مخلف فيه والجمهور على انه شرط واجب لانه ما مور به فلا يكون
منهيا عنه والا لزم المحال وشرطه الرعشة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا والفور
باستصحاب حكم المعصية على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه بعيد اذ لا معنى
لا يفعل منهي عنه او ترك ما مور به وهذا قول الجويني وقد سلم امتناع تعلق النهي
به فانهض الدليل عليه قال في البرهان من لحظ اقرضا مغصوبه نظر فان عند
ذلك متعديا فهو ما مور بالخروج وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لانه كائن
في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في ضرب الخروج ممتثلا للامر
وهذا يلتفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة فانها يقع امتثالا لامر وجه وعصيانا
واعتدادا من وجه وكذا ايذاء المالك في ضرب المخروج ممتثل من وجه عاص لقفايه من وجه
فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تتلوى مزاحمة كابه نهيا والا لكان
معتبرا في المنهيات اعتبار في المامورات فكيف لوجه في ادامة معصية فما الاوجه
في وسعه الخلاص منه قلنا نسبة الى ما تورط فيه اخيرا سبب معصيته وليس هو عندنا
عن الكون في هذه الارض مع بذله الجهود في الخروج منها ولكنه قريب في المعصية مع انتفاء
تكليف النهي عنه انتهى كلامه والقول بوجوبه اي بخروج من المغصوب بشرط ابعد من
ما قبله بل هو من محال التكليف لانه متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول يروى
عن ابي هاشم يقتضي عنه انه قال يجتمع من حيث انه لجامع تضرفانه اضران بالغير وافنا
قبيح ثم قال وان تاب بعد ذلك فلا يمكنه الا يكون عاصيا بل هو عاص بعد ملوم
مذموم على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان نسبة الوام
الذم لم يمكنه ان يخرج عنه غير انه لجور لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه
قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجا
نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبه فعليه عقاب ذلك الالجاء عقاب المعصية
فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجانه نفسه في الابتدا الى التصرف في الغصب عنده
التوبة ويظهر ذلك ما ذكره اصحابنا في ضمن راكب الفرس اذا شمست وخرجت به الى
ملك الغير فان ركبها في موضع تغرضمن ما اتلفت والا لم يضمن ما ذال الا لتعدي

منهاج

فى ابتدا الامر وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالما انه اذا تاب لم يخلص عند
توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبه وعقاب الحابه
نفسه فى الابتدا الى استعمال المغصوب عند التوبه فصار كالعاصى فى حال خروجه
اذ لم يخلص من استعمال الغصب فى الخروج وهو الذى الجانه نفسه الى ان لا يمكنه التخلص
وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام الى هاشم وهو واضح كما ترا وقد تاوله الجوينى بسبل ما
ولاجل ما ذكرنا من التاويلات كان الحكم عليه بانه اقعد اقرب من نظمه فى سلك المحال
وبما ذكرنا الامام المدرى عليه السلام من التاويل قوبت الى الصواب الا انه لا عقاب
فى حال الخروج على الجابه نفسه فى الابتدا لاجل التوبه ولا مساواه بنفسه وبين راكب
الفرس وان اشتركا فى التعدى فى الابتدا لان الضمان لجاج التوبه بخلاف العقاب
ويمكن ان يحمل على ان له قولا بعدم صحة التوبه من المتسبب قبل وقوعه كما يقول عباد
ابن سليم والخروج سبب عن الدخول وكل واحد منهما بحصور وجوب التوبه فاذا
تاب قبل الخروج لم تصح توبته لامن سببه وهو الدخول فيكون مرتفعا عنه اثمه غير
تائب من الخروج ولا مرتفعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا
فى ملك الغير واجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وغايته الموافقه لمن يقول بصحة الصلاة
فى الدار المغصوبه لتعذر الجهه والقابل بصحتها غير قليل او يحمل على ان الامر معلقه بطلق
التخلص والنهى متعلقه بمطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق والنهى عنه يتصرفان
الى الماهيه لا الى ما صدق عليه من الافراد وهو قول كثير من العلما كما يجى ان شا الله ولا
شك فى اختلاف الماهيتين وحينيذ لا تتحد المتعلقات ووجوهها فى حرفى لا يستلزم
اتحادهما لجواز تركبه من سعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم
فاعله عاصيا كما نقوله جمهور المعتزله فيغفرهما بتوبته ثم يتاب قبل اصابته الى ان فعله
يسمى كفرا ولا يسمى كافرا والاعيان التى نعلناها عنه لاحتمالات هذا المحتمال لكنها
غير محذورة هنا لعدم وجدانها لنا فى كتب اصحابه المعتمده والله اعلم **مسئلة المكروه**
فى اللغه ضد المحبوب وفى الاصطلاح **ما مدح تاركه** اى فعل مدح تاركه فالفعل حينئذ
الجنس وهو المعترض بما يدح تاركه مخرج الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم فاعله**
مخرج الحرام لانقال المباح قد مدح تاركه ولا يذم فاعله اما انه الذم عن فاعله

فطاهر واما مدح تاركه فاعتبار فعل واجب او مندوب لانا نقول قيد الجنس
معتبر فى التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث انه تارك ومدحه بما ذكر من
حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث ترك المكروه وهو ظاهر **وقد يطلق** المكروه
على الحرام كقول اصحابنا يكره القتل فى الثلثه الاوقات **وقد يطلق** ايضا **على ترك**
الاولى كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد المندوبات الاستطابه وكره ضد ذلك
والخلاف فى كونه منهيا عنه **ومكلفا به كالمندوب** فمن قال المندوب ما مور به قال
المكروه مكلف به ومن نفى ذينك نفى هذين **مسئله المباح** فى اللغه عباره عن الموسع
فيه وفى الاصطلاح **ما لا يمدح على فعله** فيخرج الواجب والمندوب **ولا يذم على تركه**
فيخرج الحرام والمكروه **ومرادفه الطلق** بكسر الطا **والحلال والجايز** فيقال هذا
جايز اى لا مدح فى فعله وتركه **وقد يطلق على غير** الجايز اى غير المباح فيطلق على ما لا
يمتنع شرعا يقال هذا جايز اى لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب
والمكروه والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والواجح والمرجوح ومساوى
الطرفين وقد عد بعضهم للجايز ثمانيه معان يطلق عليها بالاشتراك **والاباحه حكم**
شرعى غير مكلف به على الاصح وهو قول الجمهور فيها والخلاف فى الاولى لبعض العله
قالوا انها حكم عقلى لان معنى المباح انه لا حرج فى فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع
وكون الاباحه مقررا للنفى الاصلى لا غير فلا يكون من الشرع والجواب ان الاباحه لا تكون
دائما مقررا للنفى الاصلى كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقررا
للنفى الاصلى فيه ما سبق الاشاره اليه من الخلاف واما الثانيه فالخلاف فيها لا يحسن
الاشعرانى وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها
لان التكليف طلب ما فيه مشقه وكلفه ولا طلب فى المباح فضلا عن المشقه والكلفه **مسئلة**
والمباح **ليس ما مورا به** وهو قول عامه العلما وروى عن ابى القسم البلخى انه يقول انه
ما مور به حقيقه وانه لا مباح فى الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو واجب ما مور به قال
الامام يحكى هذه الروايه حكاها الكرابيسى وغيره وهو حكايه مغمور لا تعرف مذهبا له
ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه المعتزلون ثم قال وانما الحكاية عنه
قوله ان المباح ما مور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب ما مور به لكنه دون

المندوب كما ان المندوب ماموربه لكنه دون الواجب هذا ضائع بطلانه هو
المشهور وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى
لنا ان الامر طلب والطلب بنافي الاباحة للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة
يستلزم تساوي الطرفين وليس له ان منع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع قيل
في الاحتجاج لما روي عن ابي القسم البلخي كل مباح فعله وتركه حرام فان السكوت تركه للمندوب
والتكوين تركه للفعل وهو اي الترك واجب فالمباح واجب فان قيل ليس تركا للحرام غايته
انه لا يحصل الا به اجيب ان ما لا يتم الواجب الا به يجب لوجوبه فان قيل الفعل
ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع ولا يتأتى من المباح واجب اجيب تنا ول الاجماع بدل
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا
لما يستلزمه قلنا في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام بل هو
احد امره لامكان فعل غيره اي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع
انفكاك الفاد رمنه عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل
كاف في الانتهاء عن الحرام قيل بنا على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب
لعينه والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا قلنا التخيير انما يكون في امور معينة
بالاتفاق بل المعين النوعي حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او مكروها او مباحا
واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق
مثلا ولا يحصل ذلك لمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين
الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها ضد للحرام برفع حقيقة كل واحد
منها كما لا يخفى مسئلة اختلف في جنس المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه جنس
للواجب والمختار انه ليس بجنس للواجب وهو احتيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما لانه لو
كان المباح جنسا للواجب استلزم الواجب التخيير لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح
وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه فرضا فيكون بالتخيير داخلا في قوام الواجب وهو
يرفع حقيقة الوجوب قيل في حجة المخالف اشتراك المباح والواجب في انه ماذون فيهما
اي في فعلهما واخص الواجب بالمنع من الترك والماذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء
حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد الزايد ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا لا نسلم ان ذلك

تمام حقيقة المباح ذلك جنس ابعد كالواجب و اخص المباح بفصل ينزه عن الواجب
وغيره كاختصاص الواجب والمندوب والمكروه في المباح فهو ماذون للجائز باحد معاني
التي تقدمت وحينئذ يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه عن
ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه
والمباح بالمعنى الاول بديهة لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز
ويفرع من هذا الخلاف خلاف فيما اذا سمى الواجب هل يبقى الجواز ام لا نقل عن الفقيه
نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان رحمه الله تعالى البقاء قال الهادي والناصر والمرتضى وابي
العباس وابي طالب وغاه الاستوا الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد
ابن علي والمؤيد بالله عليهما السلام وابي حنيفة والشافعي وهو احتيار الغزالي في المستصفى
والحاصل من ان جعل الجواز جنسا للواجب يقول بفنايه ويكون الجواز حكما شرعيا ومن لم
يجعله جنسا لا يقول بفنايه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية
او التخيير وتصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول ان
الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بناه احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز
الفعل مع المنع من الترك وسمي الواجب رفع للحرج الثاني وهو لا يستلزم رفع الاول والجواب
ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل وهو لا يستلزم رفع الجنس وفصل رفع فصله خاصة بل
رفعه رفع له بكلا جزئيه ولو سلم بقاء الجواز وهو الحاصل بمعنى رفع الحرج عن فعله سوا كان مخيرا في تركه او لا احتج
المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا ومع فصل الحذر والمنع
والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد بدون فصل والثاني باطل ايضا لان
الفصل الحالف اما ان كون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستوا او مع كونه
راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان كون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوبا
ومكروها ومباحا او الحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها
بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون واحدا من الثلثة
الاخيرة للحكم لعدم الدليل خاتمة للفقه المكلف من الاحكام في بيان الرخصة
والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل والجوهري الرخصة في الامر خلاف

في السفر بحب بفاوت المشقه و الحكم الثابت عليها اي على دليل الوجوب او الحرمه ادلا
لجتمعان سمي عزيمه في الاصطلاح واما في اللغه فهو الحد في الامر والقطع عليه و وجعلها
اي الرخصه والعزيمه من القسم الثاني وهي الاحكام الوضعيه تكلف والجاعل لهما الشارع
الثاني هو الامدي لانه جعل اصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببيه والشرطيه والمانعيه
والصحه والبطلان والسادس العزيمه والرخصه وقبل في وجهه لان الشارع نصب المشقه
وخلافها علامة لها وفيه انها من الاسباب ولا كلام فيها انما الكلام في موجبها وقبل لان
اصناف الفعل والترك بالرخصه والعزيمه ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيها تعلقا اولا
على الاحكام الخمسه كما في الصحه والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه النوع الثاني من الحكم
المحدث عنه بثلثه اقسام وهي السبب والشرط والمانع وسمي احكاما شرعيه لان الشارع
وضعها اعلاما للاحكام تكليفيه وجودا او عدما وانما كان هذا النوع بثلثه اقسام لانه
ان حكم على الشئ باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب
اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان لجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود
حكم كالزنا فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب
الجلد وقد يكون الاسباب وصفيه كالدلوك ومعنويه كالاسكار او لحكم على الشئ باستلزام
وجوده عدم حكم او عدم سبب لحكم والمانع بمنع اي فهو المسمى مانعا فالمانع حينئذ
قسمان احدهما ما استلزم وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده
حكمة تقتضي نقض الحكم كالابوة في القصاص فان كونه اب سببا لوجود الابن يقتضي
الا يكون الابن سببا لعدم والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف
ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة يخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله
مانعا لوجوبها فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الله
في المال فضلا واتى به او لحكم على السبب باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب
فالشرط اي فهو المسمى شرطا وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم فهو
وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم
كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فالحصه عدمه مانع وذلك يحكمه في عدمه
منافي حكم الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجودها مع دونه تؤدي الى الاضرار بذوي المال

الشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا ايسر وسهل وفي الاصطلاح ما افاده قوله
الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمه لعذر رخصه وفي قوله الثابت
اشاره الى ان الترخص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل الثابت عذر وهو ما دل
عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمه الحكم المبتدا ومنه وجوب
الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبه لانه الواجب ابتدا على فاعل الظهار فان الاعتاق
واجب ابتدا على واجده ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حيضه ابتدا بخلاف
التيمم للجرح ونحوه فانه من الرخصه وبقوله لعذر ما شرع وجوبه او حرمه لان النهي لا يسمى
عذرا وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم
يتناوله حقيقه فهو كالحكم المبتدا وان قلنا انه بين وله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى
عذرا والمراد بما ورد على خلاف دليل الندب والكراهه فخروجه على الرخصه ظاهر ويدل
عليه عبارته بمحض المنتهى والفضول وغيرهما مثل قول البعض الرخصه ما ابيح فعله مع كونه
حراما وقوله اخرا الرخصه ما لم يسلم وجهها عن المانع وقول اخر الرخصه جواز الاقدام على
الفعل مع قيام المانع وقول اخر الرخصه ترك المؤاخذه بالفعل مع قيام المحرم وحرم الفعل
وترك المؤاخذه بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما رخص فيه مع كونه حراما
وقيل انه سمي رخصه ولاساعده على المعنى اللغوي كالمساعده لحصول المسهل الجمع والعذر
الاصطلاح والمشهور في العزيمه انه ما لزم العباد ابتدا بالامر الدال من فعل او ترك وبه صرح
الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهه والاباحه والرخصه نقيضها
والمقابله اما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا مطلقا فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم
ابتدا مطلقا واما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا لعذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر
والمعنى الاول لم يذكر لاجد بمعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب او الكراهه
خارج عنه واعترض بخروج الصلوه والصوم على الحايض فانه يصدق عليه تعريف الرخصه وليس
منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرعت لاجله
الرخصه اما دفع ملم او دفع مشقه او دفع حاجه وترك الحايض الصلوه لا يدفع شيا من ذلك
ولان الرخصه عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر
والرخصه قد تكون واجبه كاكل الميته للمضطر والقصر وقد تكون مباحا وندبا كالفطر

قال الشر

ان وجبت دايما وبالعكس ان وجبت مرة فقط والثانى ما استلزم عدمه عدم سبب
الحكم كذلك وحاصله ان فى حدّيه حكمة التبع كالاحصان فى سببية الزنا للرجم فان
الحكمة فى سببية الزنج عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب ولو اعتبرت من جهة
احصان لادى الى كثرة ايلاف النفوس لقوة داعى الشهوة من غير المحض **مسئلة** الصحة
والبطلان يوصف بهما العبادات ماهيّة وعقود المقابلات اخرا وهل ذلك الوصف
مستفاد من العقل ولو كان حكمين عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وصفيين
قبل الحكم بالصحة والبطلان ووصف الشئ بهما امر عقلى وهو اختيار ابن الحاجب
وصاحب الفصول ومن وافقهما **وقيل** بل هو شرعى وضعى وهو اختيار الآمدى ومن
قال بقوله وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما والصحة **هى ترتب الآثار**
جميعا **وهو اى البطلان نقيضها** فهو عدم ترتب شئ من الآثار والاثر للشئ ما قصد منه
كحل الانتفاع فى المعاملات وهو فى العبادات موافقة الامر عند المكلف **وان وجب**
القضا كالصلوة بطن الطهارة الظنية ثم حصل العلم فى الوقت بعدمها لحصول الامتثال
مع ظنها **وسقوط القضا عند الفعل** فلا يوصف الفعل بالصحة الا اذا كان مسقطا
للقضى **فالصلوة بطن الطهارة صحيحة على الاول لا الثانى فلا يقال** السقوط انما
ان هناك امرا ثانيا اسقطه الفعل والقضا لو وجب فلكف بسقط **لانا نقول** المقتضى
دفع وجوبه وهو منتف لظنية ذاك فتعرف ان الصحة كون الشئ بحيث يترتب عليه اثره
فى العبادات والمعاملات فوجه القول بانها من الاحكام العقلية اما فى العبادات فللعلم
الضرورى بان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من
المعنيين سواء حكم الشارع بها امرا او لا واما فى المعاملات فلان العقل مثلا اذا كان
مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثارها عليه سواء حكم
الشرع بها امرا او لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون العقل مثلا متمكنا من شرائطه او غير متمكن
ووجه القول الاخر انها حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا دالا على التعلق الذى لا بد منه فى كل
حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان بذلك وقيل ان الصحة والبطلان فى المعاملات لتمام الامور العقلية التى
لا توصف على الوصف من الشارع لانه لا شبهة فى كونها من جملة الاحكام الوضعية فانها اذ

لا ستراب فى ان كون عقود ستة لاثارها المطلوبة منها متوقف على وصف
من الشارع بخلاف الصحة والبطلان فى العبادات فانهما من جملة الاحكام الوضعية
بل هما من جملة الامور العقلية التى لا يتوقف على توصيف من الشارع **وبيان الفساد**
مرادف البطلان فى العبادات انفا فى غير الحج وفى المعاملات عند الناصر
والشافعى وهو مروى عن الهادى عليه السلام والصحيح عند الشافعية ان الفساد مخصوص
بالصلوة والبيع واما الحج والعارية والكتابة والحلع وغيرها مفرقون بين الباطل والفاسد
منها وقيل لا مرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور ائمتنا عليهم السلام لكنهم
اختلفوا فى معناه **فهو عند جمهورنا منا خلال فى المعاملات توجب عدم ترتب بعض**
الآثار عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض لا كون
ويوجب القيمة لا الثمن وملك الآثار المقصودة من البيع فان المقصود منه
الملك بالقبض وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا يترتب
عليه شئ من الآثار وما ذكره اصحابنا منها فى باطل البيع والنكاح انما لتسلط المالك
والوطى مع الجهل لا للعقد **والفساد عند الحنفية فى المعاملات شرع الاصل** بل
كون الاصل مشروعا **لا الوصف** كما فى البيع المشتمل على زيادة فى احد الطرفين
فى الربويات والمشروطة لا بعضيه العقد فانه ليس باطلا لانعقاده والصحيح
لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط الزيادة والشرط يصح فكان واسطة بين
الصحيح والباطل فى المعاملات لخلاف العبادات ولو كان شئ منها مشروعا باصله
لا وصفه فلا يكون واسطة كبيع طعام يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا
باصله وهو الصوم لانه امتنال عن المحظرات البدنية لا رابع اليه وهو حق لذاته
ومشروع وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله ذلك البيع وليس واسطة
بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ويسقط لقضائه **والاجزا** فى اللغة الناية
والاعنا وفى الاصطلاح **كالصحة فى العبادات** فهو اخص منها مطلقا فلا يوصف الا
العبادات مرادا واعادة وقضا فهو ترتب الآثار المقتضى موافقة الامر او سقوط
القضا والاعتراض على المفسر بسقوط القضا بفعله الاجزا وعلى اسقط
قضاؤه لانه اجزا والعلة غير المعلول فلا يسلم بعبير لغرض الاجزا بما هو مغاير له

مردود بان التغريف بالخارج اللازم جايز في الرسم بل واجب **فصل والحكام**
فيه الافعال المكلف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام
وفيه اربع مسايل **مسئلة** في تكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير
محل النزاع انه لا يخلو اما ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل اولا فالاول
متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله انه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي
بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة
فيه قالوا لو امر الكافر والطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخله الاشعري
ايضا جميع التكاليف لانها قدرة حال التكليف كما يجي ان شاء الله والثاني وهو
المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع
بين الضدين والنقيضين واعدام القدم والحصول في ان واحد في حيزين
اولا يكون كذلك واما استحالة لامتناع قدرة المكلف به لذاتها كخلق الاجسام
واعادة كالطيران وحمل الجبل العظيم اولطرو مانع كتكليف المقيد بالعدو والابن
الميت اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلثة الاول المنع مطلقا وهو قول عامة
المعتزلة والغزالي وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعية من الفقهاء الثاني الجواز مطلقا
وهو قول جمهور الاشاعرة الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في
غيره وهو اختيار الآمدي فان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها
انه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته اولا ثانيها اثباته مطلقا وهو اختيار
الرازي ثالثها المنع فيما امتنع لذاته والاثبات لما في غيره وهو اختيار جمهورهم
وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد
شمل ما عدا المفصلين من هذه الاقوال قوله **ممتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جايز**
غير واقع وقيل واقع ثم ان الممتنعين مطلقا فريقان فايلون بان صحة التكليف
بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال وقايلون باحتياجه الى الاستدلال
فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بصحة ذلك في حق المخلوق والخالق فان
مكلف الاعمى بنقط المصحف اومن لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفها وسخفا وذمه
عند العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فهو صحيح في حق الله تعالى لحصول

العلم

العلم الموجب لقبحه قال الجاملي لتكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم
قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل
يستدل عليه بالنظر الى ما لا اشتباه فيه واجيب الآخرون بادلة منها ان
المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف
لا يطلب فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلان الطلب عبث
قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن والقبيح ومنها ما احتج به ابن
الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع
مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم
لان السمع انما يفي لو وقع لكن الجواز العقلي احتج القايلون بالجواز مطلقا
بانه لو امتنع لكان لعدم حصوله اذ لا مانع تقدير سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى
لانه انما يمتنع الامر بما لا تقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه
تعالى لا يستدعي غرضا البته فيجوز الامر بالمحال لسر لطيف بل ان كان ممتنعا لذاته والا
يعلم بانه معاند لا يجاله لان له تعالى ان يعذب من شاء وان كان ممتنعا لغيره
فالامر به لغاية الاخذ في المقدمات والجواب تسليم ان المانع التعذر ولا مانع سواه
واما كونه حكمه تعالى لا يستدعي غرضا البته فان اريد به عرضا يعود على الامر
من نفع او دفع فمسلم ولا يضرنا وان اريد به ما يعود على المامور من المصالح فممنوع
للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح وبالجملة هذا الاحتجاج مبني على ابطال
التحسين والتقبيح وقد عرفت بطلانهما ولما كانت هذه المسالة ومستندها مبنية
على مسالة الحسن والقبيح اثباتا ونفيا جعل اهل المسالة اورد ناها مع الاستدلال
احتج المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجوزون مطلقا
واما على المنع في الممتنع لذاته فان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب حصوله
متصور فكل مكلف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور فلا شيء من المكلف به بمستحيل
لذاته وهو المطلوب اما الكبرى الشكل الاول فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعا
واذا اسقي الاصل اسقي ما يفرع عليه ضرورة واما الكبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور
لتصور مبينا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته سنا في شانه

وا لا لم يكن ممكنا لذاته فلا يكون مصورا ثانيا فهو عينه ما هنه وحاصله ان تصور
ذاته مع عدم ما يفرد انه لذاته تقتضي ان يكون ذاته عنر ذاته ويلزم قلب الحقائق
وتوضيحه انا لو تصورنا ان اربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس اربعة فقد تصورنا
ان اربعة ليست باربعة هذا خلف وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين باجتماع
تسلم تصورهما لان الحكم بثبوت شيء لشيء وتصور فرع لذلك الشيء وتصوره
قطعا مدفوع بانه تصور واقع على طريق التنبيه بالجمع بين المختلفين كالسواد والحلاوة
فانه بالحبيبة حكم بان المتضادين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم لمفهوم اجتماع المختلفين
واما ما استدل به المخالفون في الوقوع فالجواب عن قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وجه الدلالة ظاهر والوسع ما يتسع الانسان ولا يضيق عليه ومن
يعرف ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بما لا تطاق ويشيء مما فتح وضيق
والمتمسكون بقوله لتكلف الى لهب ليصدقن صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما جاء به
ومنه اى مما جاء به ان لا يصدقه فقد ضمان ابا لهب مامور بان تصدق في انه لا
يصدق اى يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذ لو لم تصر مكلفا بانه يومن وبانه
لا يومن وهذا جمع بين النقيضين او بانه يومن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين
على الخلاف الرابين ورد بمنع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يومن واما قوله تعالى
تبت يدا ابي لهب وتب فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان مشكلا
به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فكذلك لا احتمال ان يكون صلية باقرار
كبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
لا يومنون فهي لا تدل على دخول ابي لهب فيه سلمنا دلالتها على ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف
بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لا يومن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي
هو فعل الطاعات واجتناب المحظورات سلمنا انه اريد اللغوي فالنقض مدفوع
بمنعه اى التكليف بتصديقه في الكل بما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم بل التكليف بتصديقه
واقع فيما علم اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ لما انزل الا الى من له فيه
مصلحة من حكم او عين ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه الشبهة تشترك فيها من قال
بوقوع المكلف بما لا تطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير فالاولون

لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله صدق قطعا
فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحال هذه فقد امر
بما هو ممتنع في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما يقولون فمن علم الله تعالى انه لا يومن
ويستطيع ان شاء الله على بطلان عدة في المحال **مسئلة** اختلف في مكلف الكافر بفروع
الايمان فقال اصحابنا والجمهور الكافر مكلف بالفروع للايمان ومخاطب بها
كما انه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اداء وقضاء والخلاف في ذلك الجمهور الحنفية
وهو مروي عن الاصطخري من الشافعية قيل هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد وقيل الكافر
مكلف في حال كفره بالنواهي دون الاوامر وقد قيل ان هذا الخلاف في عنر المرتد
واما هو متفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من الفروع واما هو متفق
على عدم التكليف به لامتناع فعلهم انفسهم **واعلم انه لا اثر لهذا الخلاف**
في الاحكام الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضا بالاسلام
وانما اثره في الاحكام الاخروية فالقائلون بخطابه مجمعون بعقابه على ترك الصلوة
ونحوها عقابا زائدا على ترك الايمان والقائلون بعدمه مجمعون بعدم العقاب
الا على ترك الايمان احتج المثبتون بما اشار اليه بقوله **لنا اول الاوامر العامة**
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وجه الاستدلال
ان الاوامر العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم ممكنون من الاتيان
بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن
من ازالته واحتج ثانيا بقوله **وايات الوعيد للكفار على ترك الفروع** وهي كقوله
للمشركين الذين لا يوتون الزكوة وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا قال بعض المفسرين يضعف العذاب لاضمام الكبيرة الى
الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وخاضا
دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما حكى عنهم
تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا لخلاف
الواقع لحكايته عنهم في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء

ونحوها ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف ذلك ولم تكذبهم في شيء منه فعلمنا ان
التكذيب عنو واجب لانه لجاب بوقوع التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا عليهم
وقوله تعالى على لسان الله عليهم بما كنتم تعملون ولو سلم فترك التكذيب لايجب
هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته
عنهم فايدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها الله تعالى عنهم فانه يجب لاستقلال
العقل بقبحه كذبهم فيها وكون الفائدة من ذكر تلك الاحتجاج ببيان تباينه مكابرتهم
وعنادهم في الدنيا والاخرة واما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم لانه
تعالى لم يسبق لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته عرض اصلا ولكونه
الايه عرية عن الفايدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد الكذب لاستلزام كون
سايرالفنوه عند تبيه الاثم في اقتضاء هذا الحكم فكون ذكرها عبثا ولا يفيد ما قيل
المصلين باهل الصلوة لعلهم لم يكونوا يعلمون في ثبوت المدعى احتج النافون
بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يكون الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك
لان الامتثال اما في حال الكفر فلا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنده
والامتثال فرعه والجواب لانسلم ان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع انما يكون
مانعا لو كان رفعه ممكنا لكنه غير ممكن لانه بان تسلم وفعل وعند الكفر
الامتثال حال الكفر لكن مثله في الحدث والجواب الجواب والحق ان ذلك ضروري لترتب
وصف الموضوعة والضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي احتج المفصلون
بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال
مع الكفر غير ممكن لان البنية في الامتثال لابد منها وبنية الكافر غير معتبرة والجواب انه
استوى الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج الى اعادته مسئلة في بيان
المكلف به والخلاف فيه قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف للنفس عن الفعل وهذا قول
جمهور الاشعرية واني على الجبائي وابن الهيثم البلخي وغيرهم وهو مروي عن المعتزلي ومحمد
المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه لانه اي الفعل
هو المقدور لانه الفعل لا الكف بحض قلبيا ثوا للقدرة ولان العدم ثابت قبل العدم
واستمر لا يكون الثابت قبلها اثرا لها قال ابو علي وابو الهاشم ولان العدم لا يحل

عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيا محضا لاستحالة فيتوجه الخطاب الى فعل الضد
وقيل بل المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي
واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار المهدي احمد بن يحيى عليه السلام لانه واقف
على احتمال العبد للقطع بان القادر المختار هو ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فيدخل
في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم مشيه الفعل وكان الفعل مما يصح توسيط المشية
ويخرج من العدم ما ليس كذلك ولا نسلم انه اي الشيء ليس اثرا للقدرة فان استمرار يصح
لذلك اي لكونه اثرا لها اذ ممكنه الا بفعل فستمر الى ان يفعل فلا يستمر وما ذكره
ابو علي وابو الهاشم مبني على اصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ
عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل
لا نفسه مسئلة في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك
والمختار ان التكليف بالفعل قبل حدوثه بوقت يمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه
ليمكنه الامتثال وهكذا قول عامة العدلية والجبيني والغزالي والامدي وابن الحاجب
وادعى الامدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل
قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا ونفاة المعتزلة وقال الجويني الذهاب الى
ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري
وبعض متابعيه كالرازي ان العدم اذا قارنه تعلق به مكلفا بالفعل عند مباشرته له قال الرازي
والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ولكنه
ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بالاتفاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل
بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة عند موجوده قبل الفعل وذلك تكليف بالاتفاق
ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد انه اعلام بانه
سيصير مامورا بذلك الامر فهو اعلام والامر ولا نريد بالتكليف قبل الفعل الا الامر
به قبله وان اراد انه اعلام بوروده امرا اخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على
انها حال اسعنا عن الحث والتعريف وايضا يلزم ان يكون صيغة افعل المخبر للاستقبال
الجويني وعزي بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بالاتفاق وانما اخذه من قاعدتين
احداهما ان القدرة مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على

ان المنسوب اليه في هذه المسالة عكس مذهبه فيها احتج اصحابنا بوجوه منها
انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لا سبق فاينه لان حاله الوجود حال
استغنا عن الحث عليه والتعريف به كما عرف وهذا يعني قوله والا لا سبق فاينه
ومنها ان التكليف طلب ايقاع والطلب من حيث انه طلب يمنع اجتماعه مع حصول
المطلوب لان الطلب يستدعي ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب ايقاعا والا
لزم طلب الحاصل وانه محال واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول
المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضروريين عن الملزوم وبقيض
اللازم احتج الاشعري ومن وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان
تكليفا بما لا قدرة عليه وهو محال بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة
صفة معلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون
المتعلق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو بقيت
عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم وطاهر
واجب منع الملازمة والوجهان المذكوران في بيانها منقوضان بها بقدرة
الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم
والصحيح ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما تعتقد قبله وثانيهما ممنوع في جميع
الاعراض ولو سلم فلا نسلم ان الدليل يدل بالحملة امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من
كون القدرة حالة خاصة سلب التكليف اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولما
اكلف حتى افعل ويلزم منه ان لا يكون المكلف مامورا ان لم يفعل ما امر به لعدم
من الدين خلافه ويلزم ايضا دخول الخلف في خبره تعالى ان لم نفعل بيانه انهم قد جعلوا
الامر السابق اعلاما فقط فاذا لم نفعل الشخص لم يكن مامورا لانه انما نصب مامورا
عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر فيكون الاخبار بحصول الامر عند وقائع

فصل في بيان المحكوم عليه واحكامه

وهو الفصل الرابع من الاصل الثالث من الاصول المحتاج الى بيانها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف وفيه ثلث مسائل
مسئلة الفهم شرط التكليف يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما لخطاب التكليف
اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال وانا

البعض الاخر فوافقوا الحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل بفاد يا من لزوم انتفا
فايدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يصح الابتلاء بمسئول مثال وتوطين النفس عليه
من فاهم الخطاب اصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون
لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم
تفاصيله ايضا وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه
قيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتكلم من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود
عليه بالضرر قام عليه ما قام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما الزمهم ولا يلزم عليه قول
الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوها قبل ظهور شئ من علامات البلوغ لانها احكام
تتعلق بغيره ولا ثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من امارات
تحلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه لخاطب بها اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل
ان المميز ان فهم ما لا يفهمه غير المميز عن فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز
كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لو بلغ منه وبين البلوغ الا الحظة واحدة
فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهم الموجب لتكليفه بعد لحظة والوجه لما كان العقل
والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ
ضابطا لكون الفهم معه اكثريا وحط عنه التكليف قبله تخصيصا عليه لقوله صلى الله عليه
واله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا تقوم حجة
في المطلوب ويقوي هذا القول على هذا الوجه تحاج عند من اثبت الحسن والقبح
العقليين الى نظر وانما اشترط الفهم لاستحالة الامتثال بدونه اذ الامتثال الاتيان
بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل من لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر والاداي
وان لم يشترط الفهم صح ايقاع التكليف للبهايم اذ لا مانع تقدر في البهيمة لاعدام الفهم
وقد فرضنا انه ليس بمانع واللازم باطل احتج من جوز تكليف العاجز بالاشارة بانه
لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله والملاعن وكلف بوجهها
والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس بواقع قبل التكليف بل هو مسبب الاسباب اي ربط
الاحكام باسبابها كما عينا ان قتل الطفل والملاعنة لوجوب الدية والضمان انما تعلق

الولى فى الحال واما غلام الصبى بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق
عقوبه له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع قال الامام محى السنة
الخلاف فيما اذا بقى له بعض تمييز واما اذا اصابه كالمغمى عليه لا يقع طلاقه وفاقا
وحينئذ لا حجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التمييز احتجوا
ثانيا بقوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا
نهى لمن لا يعلم وهو مكلف وقد كلف من لا يعلم والجواب ان قوله تعالى ولا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى ظاهر فى مقابلة قاطع فوجب تاويله فنقول اما نهى عن السكران
عن قصد الصلوة مثل لامت وانت طالمة فان معناه لا تظلم فعرفت وانت طالم واما نهى
للمتمثل الثابت العقل عن الصلوة وسمى المتمثل سكرانا لانه يودى الى السكر غالبا وقيل
لمنعه اى المتمثل النبيذ كالعصير وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اى تعلم
علما كاملا وليس المراد نفى العلم عنه بالكلية **مسئلة** فى تعلق الخطاب بالمعدوم
لا شك ان تكليف المعدوم واردة تحته الفعل منه فى حال عدمه مستحيل ضرورة
وانفاقا وانما الخلاف فى تعلق خطاب الله تعالى به فى حال عدمه فعندنا ممتنا والمعتزلة
ان الخطاب لا يجوز ان يتعلق المعدوم حال عدمه لانه اى الخطاب توجيه الكلام نحو
الغير للافهام ولا فهم للمعدوم خلافا للاشعرية فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدة
لزوم الخطاب ومعنى تعلقه به ان المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد شرائط التكليف
توجه عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وكلامهم مستزاد فى ان معناه
ان المعدوم مامور فى الازل بان سيمتثل وياتى بالفعل على تقدير الوجود وان
المعدوم ليس مامورا فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار
بعد الوجود مامورا وهذه القاعدة بطلانها فى علم الكلام **والحاصل** فى
فى هذه المسالة ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان البارى تعالى متكلم ولكنهم
اختلفوا فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى
حروف واصوات قديمة ازلية بذاته وبالفاظ هى بعضهم للجلد والغلاف ايضا قديمان
فضلا عن المصحف ووافقهم الكرامية فى المعنى وخالفوهم فى القدم فقالوا انها حادثة
قائمة بذاته تعالى لتخيرهم قيام الحوادث بذاته تعالى ووافقهم الاشاعرة فى القدم

وخالفوهم

٧٩

وخالفوهم فى المعنى والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات
حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها فى غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام
فى بعض الاجسام **فان قيل** لا يلزم من خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما
كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متحركا **قلنا** خلق الكلام مخصوص من انواع
الخلق باسم التكلم فكون المتكلم خالقا للكلام بلا اشكال واستدل على ذلك بوجوه كثيرة
حاصلها ان كلام الله تعالى هو المولف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا يناز عون فى حدوث
المولف منها كما صرحوا به فى اشاعرهم الاتى فلا حاجة الى ذكرها واستدل الاشاعرة
بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى محل اخر للقطع بان موجد الحركة فى
جسم اخر لا يستحق متحركا وان الله تعالى لا يستحق الحلى الاصوات مصورا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسى
اعنى المسطر من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتدا وانتها والحرف الثانى
من الكلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول
ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طرفان القدم على القديم فالمجموع المركب
منهما لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فعلمنا ان كون هذا الحى
اذ لا ثالث نطلق عليه انه الكلام وهو الذى يسمى بالكلام النفسى فان مرجعه صيغة امر او نهى
او نداء او اخبار او استخبار او غيرة لان كل احد يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ
التى تسمى بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع هو الذى نسميه كلام النفس وحديثنا
هذا دليلهم فى اثبات الكلام النفسى اوردناه مبسوطا ولا حول ولا قوة الا بالله عن خلل
نقد لان قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات
وكيفيات عارضة للصوت القابل بالهوى المتموج بحركة محصوصة فيكون الكلام قائما بالهوا
والهوا ليس قابلا بالمتكلم حتى يقال ما قام به قام بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام
الى المتكلم ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويسير بعضها عقب بعض وكذا الكلمات والتركيب
وعلى هذا لا يصح نسبة المتكلمين قام به الكلام بل من قام به الكلام الذى هو المعنى والتعيين

قالوا الكلام حالى ليس بموجود الاصلية والمحرف وهو معنى قائم بذاته تعالى وهو صفة واحدة
وهو قول الكلام النفسى المركب من المحرف وهو قديم والقديم لا يحل فيه الحادث فلم يصح

ونظيره ذلك ان المعلم من قام به العلم لا من قام به العلم لطهور مبدا الاشتقاق فيهما هو المتكلم والعلم لا الكلام والعلم والمناظر فساد مسلك الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القايم بذاته تعالى واندفع ما ذكره الرد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قايما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قايم بذاته ومن ذلك فهمهم المعنى الذي يجده في نفسه الخ والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وترا العلم في الخبر والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقايد ان المقام محتاج للاهتمام والذي يخطر بالبال هو ان يقال ان المعنى الذي يجده من انفسنا لا يغاير معنى العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قايم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد والا كان مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة منصور الاطراف والنسبة اليه ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار فقد نقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر يعبر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة وارد عليه اولا انه لا حاجة في ان المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغايرة وانها حكايات عن واحد والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست غيرة لان الواحد لكن بما ذكرتم مخالف لما صرح به من ان مدلول الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الادعاء بقيام زيد في الصور المذكورة والاذعان به علم يصدق به لاجماله م والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهة وقوله ثم قد نقصد فيجد الى آخره اذا اراد قصد الاخبار والحكاية على صيغة فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الادعاء ولو سلم فلا نسلم انه يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه ثابتا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه آه غير مسلم والسند ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما حققه وثانيا انه لا يخفى ان الامر يعبر عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي عن الكراهة لا غير وبالجملة لا نسلم انهما تعبران عن غيرها

والله الموفق للصواب **مسئلة** في بيان ان العالم بفوات شروط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به اولا كامره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى امتناعه وهذا ما اريد بقوله **لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقته** وذهب الجمهور العصريون الاشاعرة الى جوازه امع جعل الامر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جواز اجتماع اصحابنا اولا يا افاده بقوله **لانه** اي الامر بما هذه حاله **امر من لا يقدر** على الامتثال لما كلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا طاقة كما سبق قبيل لزم مما ذكرتم ان لا يصح مع جهل الامر لعدم الشرط اذ عدم الوقوع بالنظر الى المامور حاصله ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله فاجيب بان المانع القبيح و قد اشرنا الى ان لا قبح مع الجهل من الامر لوقوع الشرط و ثانيا بانه اما ان يراد من العبد فعل المامور به او توطين نفسه على الفعل والكل قبيح **لانه** ان كان الاول فهو عبث لا يصدر عن الحكيم او الثاني فهو **تغرير** للمكلف لانها به ان المكلف به فعل المامور به والمفروض انه غير وهو توطين النفس للامتثال يرجع بقابله الى الوفاق بان المكلف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين ولم يتخلف شرطه وهو ظاهر احتج القايلون بالجواز بان **قالوا** ولا **لو لم يصح** التكليف بالممتنع **لم يعص احدا ابدا** واما لزم ذلك **لانه كلما عدم** الفعل **بان** ترك المكلف فقد عدم **شرط** من شروط ما كلف به **كالارادة** من الله تعالى ومن العبد اما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا يكلف به فلا معصية واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه و **ثانيا** بانه لو لم يصح التكليف بالممتنع فيه **لما علم تكليف** اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاولى فلانه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل اولا يسقط التكليف وقبله لا يعلم الجواز الا بوجود احد شروطه واما الثانية فبالضرورة **وجواب الاول** من الشبهة ظاهر لان المراد بالشرط ما خرج عن مقدورة المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت فتوجيه المنع على الملازمة ظاهر **لجواز** ان يعدم لانتفاء شرط

مقدورة له وما ذكر في بيانها غير صحيح اما قولهم باستحالة تعلق المراد عن ارادته
تعالى فانما يجي في غير افعال العباد المتوقفة على احتيارهم واما اما اراده الله تعالى منها
كالطاعات فلم يرد انتفاعها على الاطلاق بل اراد انتفاعها باحتيارهم واذا اسيء اجيار
المكلف للفعل لم يسقط ارادته تعالى لصدوره منه وسيجي لما ذكرناه زياده ايضاح
وتحقيق ان شاء الله واما قولهم في ارادة العبد فقد ضح للن ضعفه مما جيء ناه و جواب
الثاني منع البابنيه وهي بطلان اللازم ان اراد بالعلم القطعي الذي لا يحتمل النقيض
ولا يكون المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواكان مطابقا ثابتا اولا فنا لا ولها وهي الملازمة
ممنوعة ايضا وان لزم المكلف بقائه الى وقت التكليف لعدم الامن او تحرم بالتكليف قبل
وقت الاعتقاد جواز ومن هنا قطعوا بحصول العلم بحمل المقدمة الثانية ضرورية **ولما**
فرغ من المقدمة وما ينتهي به الاحتجاج المحتاج اليه في هذا العلم احد في بيانات
مقاصد وقدم الكتاب لانه اصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها اصله والاجماع
على القياس لسلامته عن الخطا فقال **المقصد الاول في الكتاب**

والكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف
اهل العربية **وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جحده** خرج الكلام الذي لم ينزل
كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل فقط على القول بانه حقيقة وما انزل لا للاعجاز كسائر
الكتب المنزلة على الانبيا والاحاديث الربانية والمراد بالسور بعض من الكلام المنزل متر جم
اوله واخره توقيفا مستتي باسم خاص مضمن بثلاث اثان وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام
في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة وصرح بالمضاف لعدم صدق التعريف من دونه على المعاني
القران وخروجها لا يناسب غرض الاصولي لان الاستدلال انما هو بالالفاظ لا بالمجموع من
حيث هو مجموع والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القران او لازم بين لها لان من تعقل القران وعرف
حقيقته مع الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا بل مر تعقله على ما ينبغي علم انه معجز فاول الحوال
الاعجاز ان يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون بحيث تعقل الملزوم
كافيا في تعقل اللازم وبالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافيا في الجزم
باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القران كما هو شان عوام المومنين لا ينفي
ان لا يكون نبيا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز للزوم لازما بينا فضلا عن ان يكون

ذاتيا ويندفع ايضا ما قيل من ان معرفة السور موقوف على معرفة قيد وردت بالسورة
اسم لكل مترجم اوله واخره توقيفا مستتي باسم خاص من الكلام المنزل قرانا كان او غيره
قال في الكشاف ومن سورة الحجر سورة الامثال **مسئلة لا خلاف**
بين الامة في اثبات البسمله في اوايل السور خطا في المصحف الا في اول سورة التوبه
وانما الخلاف في كونها قرانا فعند جمهور السلف والشافعية واكثر قارئ مكة وقالوت
انت قرا المدينة وعاصم والكسائي من قرا الكوفة ان البسمله منه اي من القران في اول
كل سورة غير براءة وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي اثباتها
عن علي عليه السلام وابن عباس وعدة جماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استفيضنا باجماعهم
عن اجدادهم ورواه ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله
ابن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد
والزهري وابي عاصم وعن بعض السلف كابي وابس وغيرها ومالك وابي حنيفه
والثوري والاوزاعي نفيها اي نفي كونها من القران وعن ابن المسيب ومحمد بن كعب انها ليست
اية في الفاتحة والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا اوله في باقي السور قولان
فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القران في اول السور ام لا ومنهم من حملها على انها هل
هي اية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة اية قال السمناني وهذا هو الاصح لكون
الظن واجتهاده في بيان احوال الايه ومقدارها لا في كونها قرانا وعن احمد بن حنبل وابي
بكر الرازي من الحنفية انها اية مستقلة نزلت للفصل بين كل سورتين وفي اية واحدة
لامامه وثلث عشرة اية وعليه جمهور المتاخرين من علما الحنفية وهذا يقي قوله او مستقلة فهذه
اقوال اربعة **واعلم** ان من لم نر انا في القول الاول من القرا كافي عمر وقارئ البصرة وحمزة من قرا
الكوفة وقنبل من قرا المدينة وابن عامر قاري اهل الشام يحتمل ان كون رايهم موافقا للقول
الثالث والرابع اذ الخلاف بين القرا السبعة في ابانها للاوله في اول فاتحة الكتاب وفي اول
كل سورة يبتدي بها القاري ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في اوايل السور
مع وصل التلاوة فرع فكونه موافقا لاهل القول الاول بثبوتها وصلا ايضا وهو لا امنا
لحذفها مع الوصل بما قبلها **لنا** في اثبات القول الاول اولا منها **اجماع العترة** من ال محمد
صلى الله عليه واله وكل واجماعهم حجة لما يجي ان شا الله من الاحتجاج على حجيته ومنها **وضعة** في

فى المصاحف بالاتفاق مع المبالغة فى تجريده عما سوى القران حتى لم يكتبوا من ومع قوله
من الجحيم ولو لم يكن من القران لما كتبها بعض ولانكر على كاتبها ولو بادر الى قضا العاده
بذلك ومنها قضا الاخبار المرويه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعن صحابه رضى الله
عنهم بذلك اى بكونها من القران فمن ذلك ما روى فى الاحكام عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال كل صلوه لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهى ابتر خلت الشيطان
والايات تختص بالقران وفى امالى احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد عن ابيه عن على
عليه السلام انه قال ايه من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده
الى ميسر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نودى فى منامه يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين واخرجه البيهقى فى الدلايل والواحدى
من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن ابيه عن ابى ميسر عمرو بن شرحبيل مرجوعا
قال السيوطى ورجاله ثقات وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن
عباس كم الحرابه قال سبع ايات قلت فان التابعه قال بسم الله الرحمن الرحيم
وفيه بالاسناد الى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم
وهى المثانى واخرج ابن خزيمه والبيهقى فى المعرفه بسند صحيح عن طاوس سعيد بن جبير
عن ابن عباس قال اسرق الشيطان من الناس اعظم ايه من القران بسم الله الرحمن
الرحيم واخرج البيهقى فى الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس
قال افضل الناس انه من كتاب الله لم ينزل على احد سوى النبى صلى الله عليه وآله وسلم الا ان
يكون سليمان بن داود بسم الله الرحمن الرحيم واخرج الدارقطنى والطبرانى فى الاوسط
عن بريده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك بانه لم ينزل
على نبى بعد سليمان غيرى ثم قال باى شى نفتتح القران اذا افتتحنا الصلوه قلت ببسم الله
الرحمن الرحيم قال هى هى ورواه فى نوادر الاصول لمحمد بن صالح الحلبى الناشرى
عن امير المومنين على عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال كل صلوه لا
يقرا فيها بفاتحه الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهى خداج وهى ايه منها وقد اخلها
الشيطان وروى الشافعى عن ام سلمه انها قالت قرا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فاتحه الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم ايه الحمد لله رب العالمين ايه الرحمن الرحيم ايه

طول

واخرج نحوه احمد ابو داود
والحاكم وغيرهم عن ام سلمه

مالك يوم الدين ايه اياك نعبد واياك نستعين ايه اهدنا الصراط المستقيم ايه صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ايه وعن سعيد المقبرى عن ابيه عن
ابى هريره ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فاتحه الكتاب سبع ايات اولاهن
بسم الله الرحمن الرحيم وعن ابى هريره عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحمد لله رب
العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهى السبع المثانى والقران العظيم
وهى ام القران وهى فاتحه الكتاب واخرج الواحدى بالاسناد الى عكرمه والحسن قال
اول ما نزل من القران بسم الله الرحمن الرحيم اول سوره اقرا باسم ربك الذى خلق
واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل
على النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم
وروى الثعلبى فى تفسيره باسناد عن على بن ابى طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح
السوره فى الصلوه يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص
وكان يقول هى تمام السبع المثانى وباسناده عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله
ولقد اتيناك سبعا من المثانى قال فاتحه الكتاب وقيل لابن عباس فاين السابعه قال
بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابن خزيمه والبيهقى بسند صحيح عن على عليه السلام انه
سئل عن السبع المثانى قال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هى ست ايات فقال بسم الله
الرحمن الرحيم ايه واخرج الدارقطنى بسند صحيح قال اذا قرا ام الحمد فاقرا وا
بسم الله الرحمن الرحيم انها ام القران وام الكتاب والسبع المثانى وبسم الله الرحمن الرحيم
احداياتها وعن ابى هريره ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله قسمت الصلوه
بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله حمدنى عبدى واذا قال
الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال الله
اثنى على عبدى واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الى عبدى واذا قال
اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى واذا قال اهدنا الصراط
المستقيم قال الله هذا لعبدى ولعبدى ما سال رواه النسابورى فى صحيحه
وذكر الروايه الاخرى عن ابى هريره ثم قال بعد فلنا اذا تعارضت الروايات
فالترجيح للمثبت قالوا السقط انما يحصل اذا لم يعد البسمله ايه حتى يحصل الترجيح

ملك ايان ونصف وللعبد ملاث ايان ونصف فلنا يخى نعد التسميه ايه ولا نعد
العمت عليهم وهذا اولى رعايه لتشابه المقاطع ولرعم صفه اوبدل ويحتمل الكلام
لحقله منقطعا عما قبله لان طلب الاهتدا وصراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط
كون المنعم عليه لا مغضوبا عليه ولا ضالا بدليل قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا
نعمة الله كفرا فهذا مجموع كلام واحد **قلت** وهذا صحيح ويؤيده قول
ابى ميسرة فان السابعة اذا لو كان انعم عليهم ايه لما سال وكذلك بفصيل ام سلمه
وقوله صلى الله عليه واله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن
الرحيم وحينئذ يكون السبع باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات سوى عد
التسميه ايه اولم نعد وروى انه صلى الله عليه واله وسلم قال لابى ان كعب ما
اعظم ايه فى كتاب الله تعالى قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبى صلى الله عليه
واله وسلم واخرج الواحدى عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم فى كل
سوره واخرج الدار قطنى وابو نعيم والحاكم فى تاريخه من وجه اخر عن نافع عن ابن
عمر ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال كان جبريل اذا جاءنى بالوحى لم يفتتح
على بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقى من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر انه كان
يقرى فى الصلوه بسم الله الرحمن الرحيم فاذا ختم السوره قراها وقول ما كتبت
فى المصحف الا لتقرا وروى عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك ماله
وثلث عشره ايه وروى عن ابن عباس وابن عمر وابى هريره مثله وروى الشافعى فى ام
معوبه فذهبوا المدينه فصلى لهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى
الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار سرقت من الصلوه ابن بسم الله الرحمن
الرحيم ابن لتكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوه مع البسمله والتكبير قال
وكان معاويه شديد الشكيمه والشوكه فلولا ان الجهر بالبسمله كان مقررا عند
كل الصحابه لم يجسر واعلى ذلك وفى روايه ان معويه سمى فى ام القران ولم يسم فى السوره
التى بعدها فقد اسرق الصلوه امر سببه واعاد وقرا بسم الله الرحمن الرحيم للسوره
التى بعد ام القران وعن ابى هريره انه قال اذا قرات ام القران فلا تدعو ابسم الله الرحمن
الرحيم فانها احد اياتها وعن ابى هريره قال كنت مع النبى صلى الله عليه واله وسلم فى المسجد

انقضاء

اذ دخل رجل فافتتح الصلوه ولخص ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبى
صلى الله عليه واله وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوه اما علمت
ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك ايه منه ومن ترك ايه منه فقد
قطع عليه صلاته فانه لا تصلو الا بها وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال كان رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم لا يعرف ختم السوره وابتدا اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن
الرحيم واخرج ابو داود والحاكم والبزار والبيهقى من طرق سعيد بن جبير عن ابن عباس
قال كان النبى صلى الله عليه واله وسلم لا يعرف فصل السوره حتى تنزل عليه بسم الله
الرحمن الرحيم راد البزار فاذا نزلت عرف السوره قد ختمت واستقبلت وابتدات سوره
اخرا واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون
لا يعلمون انقضاء السوره حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السوره قد
انقضت اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير عن ابن
عباس ان النبى صلى الله عليه واله وسلم كان اذا جاءه جبريل فقرا بسم الله الرحمن الرحيم
علم انها سوره اسناده صحيح وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا فى عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يعرفون انقضاء السوره حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت
علموا انها قد انقضت السوره وعن ابن مسعود رضى الله عنه كنا ما نعرف فصل بين السور
حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم واخرجه البيهقى فى الشعب وغيره بلفظ كنا لا نعلم
فصل ما بين السورتين الى اخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم ذات يوم بين اظهرنا اذ اغفا اغفاءه ثم رفع راسه متبسما فقال انزل على انفا سوره
فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث بهذه الاحاديث تعلم التواتر
المعنوى بكونها قرانا منزلا فى اوايل السور **فان قيل** اعرفت البسمله ايه من
كل سوره فما وجه ما روى عن ابى هريره ان النبى صلى الله عليه واله وسلم قال فى سوره
الملك انها ثلثون ايه وفى سوره الكوثر انها ثلث ايات مع ان العدد حاصل بدونها فقد
اجيب عنها اما ان نعد ما نعدها ايه فى بعض السور واما ان نراد ما هو خاصه الكوثر
ثلث ايات فان البسمله كالشى المشترك فيه بين السور **اجيب** الثانى لكونها القران بانها
لو كانت قرانا فى اوايل السور لتواترت لانها لم تتواتر اما الاول فلقضاء العاده بتواترها جميل

مثله واما الثانيه فلوقوع الاختلاف و اجيب بان عدم تواترها قرانا ممنوع فان
بعض القرا السبعه انشها ويلزم من تواترها تواترها والاختلاف لا ينافي عدم التواتر
وكثيرا ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن يبحث كالبحث ولو سلم عدم تواترها قرانا
فتواترها المحل اى ثبوتها في المحل كاف في كونها قرانا ولا شك ان البسمله قد تواترت لها
في اوايل السور كما به في المصحف وبلاوته على الالسن واما ما احتج به اهل القول الثالث من
كثرة الاحاد في نقلها من الفاتحه و قد سبق ذكر بعضها و ما تمسك به اهل القول الرابع
من كتبها في المصاحف بغير اكابر السلف فكانت قرانا فالا لانكر ولو نادرا لما عرف
من تشديدهم في تجريد المصاحف من كل ما ليس من القران ولم يقم حجة على كونها ايه من اول
كل سوره فكانت ايه واحده لا مايه وثلث عشرايه فلا يفيد ان المطلوب اما الاول فلان
تخصيص الفاتحه بالذكر لا ينفي ما عداها و وجهه ان قريشا كانوا في بدو الاسلام يرون
من قرانها كما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اذا قرا بسم الله الرحمن الرحيم هزامنه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامه رواه
الطبراني في الكبير والاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤن بكاء وتصديه ويقولون
محمد يذكر اله اليمامه وكان مسيلمه الكذاب يسمى رحمان فانزل الله تعالى ولا تجهر
بصلاتك فيسمع المشركون فيهزوا بك ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم رواه ابن جرير
ايضا عن ابن عباس ورد بما كان بعض الصحابه لا يجهر في الصلوه خوفا من الهزو فوردت
الاحاديث فيها بكونها جزا من الصلوه لا تتم الا به واما الثاني فلقيام الحجه كما سبق مسئله
في بيان تواتر القران السبع والخلاف في ذلك وهو ما نسب الى القرا السبعه على الصحه
وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزه والكسائي فالمختار ان القران السبع
متواتر اى كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصلا و هو جوهر اللفظ كملك
ومالك وهيئه كالمخه والترقق وتخفيف الهمزه واصل المد والاماله وهو قول الجمهور
وقيل ليست متواتره لا اصلا ولا هيئه وهو اختيار صاحب الكافي وغيره وقال ابن الحاجب
والمرتضى الاصل متواتر لا الهيئه احتج الاولون بان العادات قاضيه بان الامر المهم
العظيم تتوفر الهمم والدواعي على نقله نقلا متواترا وكل واحد من ملك ومالك

من القران يجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر دون الاخر تحكم باطل وايضا
للقطع بانه يسمعها اى يسمع كل واحد من القران السبع اهل كل عصر عن سابقه اي
سابق ذلك العصر بلا حصر لما به من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامه
في الاقطار المتباعده بكل واحد من القران السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار
بعض بعض لا يوجب اختصاصه به احتج النافون بان اسنادها احادي اذ لو وجد
في كتب القران الا اسناد واحد عن واحد و الجواب انا لا نسلم ان اسنادها احادي اذ لا
يلزم حصر اهل التواتر والا لزم ان يحصل العلم بالامور الماضيه والاقطار النائيه الا لحصر
كل مرتبه من مراتب النائلين وبدون كل عدد في كل مرتبه يحصل العلم تواطئهم على
الكذب وهو باطل قطعا احتج ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئه كالمد والامالة
يجوز ان يصدق عليه بعض القران فلا يلزم تواتره لاختلاف جوهر اللفظ كملك ومالك
ونقص ونقض فوجب تواتره و الجواب ان تواترها اصلا لا هيئه باطل لان الاختلاف
اللفظي والاداي بيان في نقلهما فاذا ثبت تواتره لزم ثبت تواتر هذا اذ لا تفوم اللفظ
الا بهيئه فان تواتر تواتر قال الجوهري ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك والحوالة
اصل المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم
شيوعه شيوع اصله مسئله اختلف في العمل بالقراة الشاذه وهي ما نقل احادا اي
غير متواتر كقراة ابن مسعود وحفصه وغيرها و مختار البيضا والزهري والحنفيه والمالكي
وبعض الشافعيه ان الشاذ مقبول به في الفروع كالاجاد وهو قول الشافعي وصححه ابن
السبكي اذ الراوي عدل ولا شك ان العداله توجب القبول للرواية ولا يلزم من
اسقاط خصوص تراويحه اسقاط عموم خبريته وقد احتج كثير من فقها الشافعيه على قطع
من السارق بقراة ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفيه والشافعي في احد قوليه على وجوب
التتابع في صوم كفارة اليمين بقراة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وعن عطا ومالك وبعض الشافعيه والمحاملي
وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الاشهر من قول الشافعي لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا
يصح العمل به اذ لم ينقل احد وهو شرط العمل ولا غيره كلام غيرها فلا حجه فيه اصلا
فلنا لا نسلم اسقاط خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه
حرا والخطا الواقع من الراوي انما هو في الوصف بالرابيه وانما بطل العمل اذا كان في

الوصف مسئلة وهو اى القران قسمان محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه اٰيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب
النسابوري في المسئلة ثلثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم
كله لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت ثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا متشابها
والجواب عن الايتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه
ومتشابه كونه شبيه بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم
الاية لا تدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرفه وقد قال تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والمحكم لا يتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو بناء على
ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه
فالاول وهو المحكم منضم المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله اى غير منضم المعنى لان اللفظ
الذي يقبل معنى اما ان يحتمل غيره اولا الثاني النص والاول اما ان يكون دلالته
على احدهما راجحة اولا الثاني المجمل والاول ان كان المراد منه الراجح فهو الظاهر
والا فهو المأول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه
وذلك لانه تعالى اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب ان يفسر بما يقابله ويوافقه اسلوب
الاية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى وصف ما جمع من معنى الكتاب بان قال منه اٰيات
محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد
اليها ويعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي اكثر المحققين وصرح به والدنا قدس
الله روحه في الاساس وقد فسر لغير ذلك فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور
واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف
المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه
ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات
واختصاص الصيام برمضان دون شعبان وقيل المحكم ما لم ينسخ الفاظه ومقابله المتشابه
وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال وعن ابن عباس المحكمات
ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرايضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخه
ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به وعن مجاهد المحكمات ما

فيه

فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا وعن الضحاك
المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسير هما روايات كثيرة لا تحتمل
كتابنا هذا استيفاءها وورد ما لا معنى له في كتاب الله كالمهملات اوما ان ظاهره
خلاف ظاهره ولم يبين المراد بقرينة تصرف عن الظاهر ممتنع اما الاول فلانه هذيان
وهو نقص والنقص على الله تعالى محال واما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير
بيان ايهام وتغرير مع كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه
تعالى خلافا للحشوية في الاول والمرجئة في الثاني احتج الحشوية على جواز ورود المهمل
في كتاب الله بما ورد في اوائل السور من الحروف المقطعة نحو الر طه وجوابه ان لها معنا
ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل انها اسماء للسور وعينوا لكل واحد المرجئة بوجوب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وحينئذ فكون الراسخون مبتدا ويقولون
خبره عنه وذلك يقتضي ان يكون في القران شيء لا يعلم تأويله الا الله والتأويل خلاف
الظاهر فيكون في القران ما ازدية خلاف ظاهرة من غير بيان وهو المدعى وانما قلنا
يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب الوقف عليه لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ
يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو
ظاهر ومعين ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في المعلقات واذا اتضح هذا تبين ما قلناه والجواب
انه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم يقم قرينة تدل عليه اما اذا اقامت قرينة
تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى وهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من
يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد ومما يحقق ذلك ان لا ان العقل قاض بان الله
تعالى لا يقول امنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المعلقات فلا
نسلم انهم يقولون مع العطف المحالية لجواز ان يكون استيناف موضح لحال الراسخين
احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين فشبه المشبه به لعلمنا ورؤس
الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب ان التشبيه ليس الا بما نعرفه ويتخيلونه عليه في القبح كقول الشاعر
الفضلي والمرء في مضاجعه ومسنونة زرق كانياب اغوال **فائدة اخلف**
في الحشوية فضل اسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم يحشو وقيل لكثرة رواياتهم

الاخبار وقولهم لما ورد عليهم من عنا ان كان فكانهم منسوبون الى حشو الكلام
والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحبشة لانهم كانوا يجلسون ايام الحر المفرط فى حلقة
فوجد كلامهم رديا فقال رد وهو لا الى حشا الحلقة اى جانبها والحباب بيتى حشا
ومنه الاحشا لجواب البطن والمحبة قال الجوهرى شدة من الارجا وهو الناجية قال
الله ثم ارجه واخاه اى اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب
ولا لسقوطه بل ارجوها اى اخروها وادحضوها **مسئلة** فى تعريف المعرب والخلاف
فى وقوعه فى القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب
فيه بناء على ان ذلك الوضع فيخرج عنه الاعلام كابرهيم واسماعيل واما الخلاف فيه
فمقول الظاهر انه قد وقع فى القرآن المعرب على المختار وهو مروى عن ابن عباس
وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر على انه غير واقع فى القرآن
وانما اختلفوا فيه **لنا** على العربية على تعريب كواستبرق اخرج ابن ابى حاتم عن
الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم واخرج ابن مردويه من طريق ابى الجوزا عن ابن
عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب المبرد وثعلب الى ان الرحمن عبرانى واصله
بالخا المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة والقسطاس العدل بالرومية
وعن سعيد بن جبير انه الميزان بلغة الروم وذكر الجواليقى وغيره ان كافورا فارسى
وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحبر هى بالسريانية كذلك
وقال ابو زيد الانصارى هى بالعبرانية واصلها هيتلخ اى تعال وذكر الثعالبى
والجواليقى واخرون ان اليا قوت فارسى وحكى السهيلى فى فقه اللغة ان اباريق
فارسية وحكى ابو الشيخ بسنده ان اساط بلغة بنى اسبل كالفتيا بلغة العرب
وقال ابو القسم فى لغات العرب معنى اصرى عندى بالنبطية وحكى الجوزى ان الاكواب
الاكواز بالحبشية وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة ان الاواه الموقن بلغة الحبشة وعن
عمر بن شرحبيل انه الرحيم بلسان الحبشة وقال الواسطى انه الدعا بالعبرانية وذكر الجواليقى
والثعالبى ان نورا فارسى معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة الا وهى فى القرآن
شى قل وما فيه من الرومية قال نصرهن اى قطعهن وعن ابى ميسرة التابعى قال فى
القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير وقد ترجم جمع السلف من المعرب فى القرآن

غير ما ذكرناه تركناه اختصارا وقد جمع ابو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال
الصواب عندى مذهب من يصدق القولين جميعا وذلك ان هذه الاحرف
اصولها عجمية كما قال الفقها لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن
الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف
بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق وكلا الامرين
وهو فى الحقيقة تاويل للنفاه وقال الاكثر لا نسلم انه لا مانع من المعرب بجواز كونه مما
اتفق فيه اللغتان **والجواب** ان اتفاق اللغتين بعد كل البعد لندوره والاختلاط
البعض لا ينفى الظهور **احتج** النافون اما اولا فبما مر من نفى لاسما الشرعية ولزوم
الا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب وقد يجاب ايضا بالمعارضة الاجمالى وهو انه لو لم
يحتاجهم للزم الا يكون القرآن عربيا لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كابرهيم واسماعيل واسحق
ويعقوب وهى غير مقرة اتفاقا واما ثانيا فقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا
لولا فصلت اياته اعجمى وعربى سوال اعجمى ومخاطب عربى والسوال والجواب
والتفصيل اياته اعجمى وعربى سوال ان يكون القرآن منقوطا لان الاستفهام للانكار والانكار
والتنوع لا ينافى وجود المعرب فى القرآن فيبقى لا سقا لازمه **والجواب** انه **لا يبقيه** اى المعرب
قوله تعالى **اعجمى وعربى** انما سقه لو تبقه للازمه الذى هو التنوع والاسلم المراد
من الاية نفى التنوع من القرآن **اذ المعنى** المراد من الاية **الكلام اعجمى والمخاطب عربى** لا هم
فيبطل عرض انزاله الذى هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الاية حيث
ذكر انزال القرآن عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اى لتكون على ذلك التقدير
بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمى **سلمنا** انه يبقه لنفى لازمه **فالمنوع الاعجمى** ما لا يفهم
وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج تحت الامكان

المقصد الثانى من مقاصد هذا الكتاب فى السنة

وهى لغة العادة والطريقة
اذ سنة كل احد ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحسنة
او غيرها واما فى الشرع فمستعملة فى العادات وفى الادلة الشرعية فى العادات تطلق على
ما تقدم بيانه فى بحث الحكم وهى فى الادلة الشرعية **ما صدر عن الرسول عليه السلام** منقولا
اليه نفسه **من قول او فعل او تقرير** فالقول معلوم على الجملة وسياتى النظر فى اقسامه وجهات
دلالته ان شا الله تعالى واما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه هاهنا ولما كان الاحتجاج

فنها والجمهور على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقا ومنها الامامية مطلقا كفرها
من سائر المعاصي وافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي
عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جزاءً وبعدا لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة
وانما نفعلونها لتاويل منهم واعتقاد لعدم القبح لمقصر منهم في النظر او غلط في طريق
وذلك شبهة تخرجون منها عن الجواز الممنعة عليهم وواقعة والدنا قدس الله روحه
ومنعها النظام وجعفر بن مبشر بعدا سواء علم انه القبح او جهله وانما نفعلونها سهوا
وعضلة عنها معذورون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطا الانبيا واستفاض كل وفي
مبسوط في الكتب الكلامية **مسئلة** احلف في فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هل هو
دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا ام لا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر
في محض محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول **ما كان من افعاله عليه**
جبليا اي لا تخلو جبلته ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب **او لم يكن**
جبليا ولكنه ثبت كونه **محضا به** كوجوب الوتر والنحر والمشاورة والسواك والحجامة
وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر وشهود الزنا له على ربع
وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل **او** لم يكن احدهما ولكنه ثبت كونه **بيانا** لنص
علم خصه وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول لخوخوا عني مناسككم
وصلوا كما رايتموني اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مضمرا الى البيان
كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والمكث بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وكالغسل للجنابة مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق **فنقول** اصح ان الاول **يباح** له لامته على السوا والثاني لاشاركه منه احد من
امته والثالث ان حكمه حكم المبين بلا خلاف فيها **وما عداه** اي ما ذكر في الاقسام الثلثة
هو المتنازع فيه فنقول **ان وضح ضمنه** من وجوب او ندب او اباحة بنص او غيره
من الادلة والامارات **فامته مثله** على المختار وهو قول ابينا عليهم السلام والجمهور
وقال الكرخي وغيره مطلقا الا فيما خصه دليل **وقيل امته مثله في العبادات**
خاصة دون غيرها من الاداب ومجاس العادات وهو قول ابي علي وابنه **وقيل حكم ما علم**
صفة كحمله لها فيه اي في محمل الصفة ان تبعه مذاهب الاول **كحمله لها وصفة** اي الحمل عليه وصفة

نقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره متوقف على معرفته عصمته في قوله
وفعله وقد مر رسالة في ذلك فنقول **مسئلة الانبيا عليهم السلام معصومون عن الكبائر**
وعن ما فيه حط من الصغائر وهو ما يحط فاعله بالارذال والسفل ويحكم عليه بدناءة
الهمة وسقوط المروة كسرقة لقمة **وقيل** بل هم معصومون عن المعاصي مطلقا كبائرها وصغائرها
واما ما يتعلق بالتبليغ للاحكام من كذب او خطا فيما يتبلغه او نحوه لان قائلا
على انه عنر كبائر خلافا للبلخي والكذب سهوا وسيأتي مسألة العصمة في علم الكلام
وحاصل الكلام في هذه المسألة اما ان يكون مما يتعلق بالتبليغ اولا الثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة او غير منفرة كشرب قطرة خمر وهم لمعصيته وكل واحد اما ان يكون عمدا او سهوا قبل البعثة
او بعدها والاقسام خمسة وكل واحد اربعة الاول مما يتعلق بالتبليغ والجمهور
على وجوب عصمتهم عما بينا في مقتضى المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة
على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة
وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا مدخل له في التصديق
المقصود بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع
لهم والاقدام على القسم الثاني منها هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها
الا ان الاباضية من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر
لكن عنهم انهم يقولون لجواز بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا
اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه نقض لما حفظ الدعوة ونزل لاجله
الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعله الموافق وكثر المشاقق الثالث
في الكبائر عمدا الكفر ومن عدا الحشوية من الامة تمنعها بعد البعثة سمعا عند جمهورهم وعقلا
عند العدلية واما قبل البعثة فقال الكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر
عنهم كبيرة بعد مدة لا له المعجزة عليه وللاحكم للعقل وجمهور العدلية يمتنعون صدورها
عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة الرابع في الصغائر والمنفرة والخلاف
فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر لما يروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم
سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينبهوا عنه الخامس الصغائر الى لا تزحف المنفرة وهي التي لا

وحسنا وهو قول ابن شريح والاصطخري وابن ابي هريرة وابن حمدان والحنابلة وجماعة
من المعتزلة واختاره السبكي و الثاني الندب وهو مروي عن الشافعي واختاره الجويني
و الثالث الاباحة وهو مذهب مالك و الرابع الوقف وهو اختيار جماعة من اصحاب الشافعي
كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى اكثر ابمتنا عليهم
السلام ولابن الحاجب قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة
وهو قريب من مذهب امامه لنا في الاحتجاج على ان امته مثله فما علم وجهه على الاطلاق
ان السلف من الصحابة كانوا يرجحون الى فعله المعلوم صفته من غير تخصيص بايجاب
كتقبيل الحجر الاسود وقبله الصايم ووجوب الغسل لالتقا الختانين وغيرها من الوقايع
ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج القايلون بوجوب مثل فعله صلى
الله عليه واله وسلم المجرد على امته بوجوه منها قوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب
ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجبا وهو المطلوب و الجواب انا لا نسلم
ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله جبرا كما ذكرتم بل معنى واتبعوه ونحوها ما دل
على الامر بالاتباع انما ابعوه في فعله على وجهه الذي فعله عليه من وجوب او ندب
او اباحة او اتبعوه في قوله فقط بمعنى امتثلوا اوامره وانتهوا عن نواهيه او اتبعوه
فيهما اي في الفعل والقول وعلى المعاني الثلثة لا يجب فعل كل ما فعله انما اذا خصصناه
بالفعل وعممناه فيهما فلان الاتباع في الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه وانما
اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما اتاناه فيكون الاخذ
به واجبا و الجواب لانسلم ان معنى ما اتاكم ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى اتاكم امركم
بل هو السابق الى الفهم لمناسبة نهاكم في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه من علو
المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والمعنى مركان يرجو الله واليوم الاخر فله في رسول
الله اسوة وهو يستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو لا يرجو الله فالتاسي واجب
لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمة لازم بعضه والجواب ان اية التاسي بهم المماثلة

بعني ان معنى التاسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه اللام في الوجه فيوقف شان
الوجه علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج
على وجوب التاسي بقول لوجهه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله
الواجب وان نعتقد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان
الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال بعث
عمر الى عايشة يسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه واله وسلم
فاغتسلنا فاوجبوا الغسل لمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن
المخالف ولما اجمع عليه و الجواب لانسلم ايجابهم الغسل لمجرد فعله بل لما دلت قول
عايشة مبين لاية الحنابة وهي قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون فعله
بيانا لكون التقا الختانين حنابة والنزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون
المبين به واجبا لقوله فاطهروا او لان قولها منهم للوجوب بقرينة وهي انهم سالوا
عنه بعد الحلف فيه الحد امرا فقولها اشعار الجواب بالوجوب لما تطابقا احتج
القايلون بندبية مثل فعله المجرد في حق امته بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة ولا دلالة في الاية الكريمة الا على الرجحان لان الاتيان بصيغة
الاسوة بالحسنة والاصل عدم الوجوب وبعضه قوله لكم لا عليكم فعدم الندب
وهذا الاحتجاج مردود بما تقدم في الجواب على من احتج بالاية على الوجوب احتج
القايلون بالاباحة مثل فعله المجرد بان الاصل في الافعال كلها الاباحة ورفع الحرج
عن الفعل والترك الا ما دل دليل على غيره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه
و ذلك لان اسقا الجهة والكراهة عن فعله كالمعلوم في حقه لان وقوع ذلك من احاد
عدول المسلمين نادر فكيف بافضل المرسلين صلى الله عليه واله وسلم وزيادة الوجوب
والندب زيادة بلا بينة فوجب بنفيها الحكم الاصلي والوقوف عند ما هو متيقن به وما
ذكروه مدفوع بانهما الغالب من فعله بعني لا نسلم الوجوب والندب زيادة بلا دليل
لعلتهما على افعاله وفعله ما عداهما فنحن احتج ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربة
ثبت الرجحان والمنع من النزل لانكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بالمنع
من النزل لانكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بالمنع من النزل هو الندب او ان

لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية واسقا الوجوب والندب بالاصل وقد
يجاب بان ظهور القربة مخرجها عن التردد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان
القربة لا تصور الا اذا توجه الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك حكم الاصل
عنا لندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب
لان صدوره عنه اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على النادر
ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ايضا ومع فرض الاستوى ينفي الوجوب بالاصل
مسئلة الفعلان لا يتعارضان اصلا لانهما اما ان يثبتا فرضا حكمهما او لا ان لم يثبتا
كان كل منهما متماثلين كصلوة الظهر في وقتين او مختلفين يصور اجتماعهما في وقت كالعصر
والصلوة الاولى يصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض
لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم يوم معين والحل في احدهما فلا تعارض
ايضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في اخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم
الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان لا يدل دليل على ان ما فعل يجب تكريره
عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير
عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تكريره بشرطها لا نسخ حكم فعل
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا لخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة ترتيب حكم قد رتب
نعم قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا زال التعبد بمثله عنه
او عن الامة بعصا او كلا لجوازا وتوسعا **فان كان معه** اي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم
قول يخالفه اقتضم الكلام في مثل هذه المسالة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى ما يتعدى
الامة به الى اربعة اقسام وجمعها قوله **فاما ان لا يدل** اي لا قول دليل **على تكرير** الفعل
في حقه **ولا على** تاسي **للامة** به صلى الله عليه وآله وسلم وهذا هو القسم الاول **او يدل**
عليهما اي على التكرير في حقه وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني **او يدل على احدهما**
اما التكرير في حقه فقط او تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع
وفي كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم او خاصا بالامة او شاملا
له وللامة فيصير كل قسم ثلثة وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل وتاخره اولا
يعلم شيء منهما فصار كل قسم تسعة وقد استوفاها المتن **الاول** من الاقسام الاربعة

قد عرفت ان القول اما خاص به او نا او عام او اصناف الاول ثلثة اولها **القول**
الخاص به عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت **لا**
تعارض الفعل حال كونه **متاخرا** اي معلوم التاخر كان يفعل فعلا ثم يقول للجوب
لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا يحكم له فيما بعد وقد اذا فرض عدم التكرار
فان تقدم القول كان يقول للجوب لي ان افعل كذا مطلقا او في وقت معين ثم يفعله
مطلقا او في ذلك الوقت **فالفعل ناسخ** لحكم القول **مع التمكن** وذلك بان يفعل بعد
مضي وقت من المطلق او المعين يتمكن من امتثال القول فيه **والا امتنع** تقدم القول مع
فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجي في باب النسخ ان شاء الله
وقد خلاف الاشاعرة **فان جهل التاريخ** للقول والفعل فلم يعلم ايهما المتقدم في الملة
ملته او الى احدهما وجوب الفعل بالقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها وجوب
الفعل بالفعل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وثالثها الوقف والتمكن عن الحكم باحدهما
الى ان يظهر دليل التاريخ والى الاشارة بقوله **فالدلالة والمختار** منها **القول** حكما
متقدم الفعل **نعم للنسخ** ليلا يقع التعارض المفضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل
ولان القول يتبع تقدمه على بعض المقادير والحمل على الجائز على كل تقدير اولى من الحمل
على ما يجوز على بعض ويقع على بعض **و** ثانيها **القول الخاص بنا** امته محمد صلى الله عليه
وآله وسلم **لا يعارض** فعله صلى الله عليه وآله وسلم سواء تقدم او تاخر اذا فرض عدم
وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة **و** ثالثها **القول العام له وللامة** وهو اما ان
يعمهم بطريق التضيق عليه وعليهم او بطريق الظهور فان كان بطريق التضيق
فالحكم في تاخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ **كما تقدم** في القول الخاص به والمعتمد
وفي الخاص امته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله
الا ظاهرا فيه صلى الله عليه وآله وسلم **والفعل المتاخر بلا راخ** كتخصيص لعموم القول
واما تاخره مع التراخي فسيجي ما يجي من منع تاخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله واما
اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته ولان
جهل التاريخ فيه الدلالة الاصولية والمختار القول ليلا يلزم التخصيص والنسخ وكلاهما
خلاف الاصل واختار صاحب الفصول الفعل حيث تناوله بطريق التضيق والوقت

حث تناوله بطريق الظهور ولم يبن للعرف بينهما وجها الثالث من الاقسام الاربعة
وهو حث دليل على التكرار في حقه وعلى ناسخ لامته به وهو بيانه اصنافا بانها اوانها
المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر ان كان ناخره مع الامكان وهذا في القول
الخاص به صلى الله عليه واله وسلم اما اذا كان المتاخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة
واما اذا كان المتاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على
جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه صلى الله عليه واله وسلم لانه اما ان تاخر
الفعل ويتقدم ان تاخر فهو معصيته لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم
كان القول حينئذ عبثا او بدا لدفعه حكم التكرار خلافا للاشعرية في ذلك كله
ولا تعارض بين القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والفعل المدلول على بانتي لامته
به في حقنا وهو ظاهر فان جهل المتقدم من القول والفعل فيه الثلثة الاقوال
التي تقدمت والها الاشارة مع بيان المختار منها بقوله فالوقف وذلك للاجمال ولا
وجه للترجيح لان النسخ حاصل على التقديرين وثانيها في القول الخاص بنا امته
بمحمد صلى الله عليه واله وسلم وهو مثله اي مثل الصنف الاول ومشبه له في احكامه
الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شا الله تعالى وخصص لما له ان المتاخر من القول
والفعل ناسخ للاخر مع الامكان اما اذا تاخر الفعل فهو مع دليل الناسخ ناسخ للقول حقيقة
واما اذا تاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل الناسخ ونسبته الى الفعل على جهة المجاز
واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تاخر الفعل فدليل الناسخ عبث او بدا وان تاخر
القول فهو ايضا كذلك لدفعه حكم دليل الناسخ والكل عين جائز ولا تعارض بين القول
الخاص بالامة والفعل المذكور على بانتي لامته به صلى الله عليه واله وسلم فان جهل المتقدم
فالقول هو المختار لوجوه منها قوله لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الينا فلا يحتاج
فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله وعمومه لانه
يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس
فيكون فايدته اقل ومنها قوله والاتفاق على الاول بخلاف الفعل فان من الناس من يقول
ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها قوله فاطلاقه
بالكلية يوجب العمل بالفعل وذلك لان القول يختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة

بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله
عليه واله وسلم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى
بالعمل من القول ادل بين به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
بنا تا لاني الصلوة واجب والبين للشئ اكد في الدلالة من ذلك الشئ كخطوط الهندسة وغيرها
فان من اراد التعليم واراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة
والخطوط وسكيل الاشكال ولولا الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك ورد بمنع كون
البين للشئ اكد في الدلالة من ذلك الشئ وغايته ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد
وجد البيان بالقول ايضا ونرجح بان البيان بالقول اكثر فان غالب سنة الاحكام
الاقوال والافعال ولو سلم التساوي بينهما رجح القول بما ذكر من الوجوه الاربعة
لسلامتها عن المعارض فان الدليلين يجوز تقدمة فيكون منسوخا وتاخره فيكون ناسخا
فيبغي ان يوقف دفعا للحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه واله وسلم
والقول بالوقف هنا ضعيف للتعبد بالعمل بالقول او الفعل وفي الوقف هنا ابطال
العمل وفي التعبد خلاف الترجيح في حق الرسول صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعبدنا
به وثانيها الكلام في العام له صلى الله عليه واله وسلم لامته وهو سبعا ويجهل
تاريخ كهذا اي هو كالخاص لصدق الرب وهو حيث كان القول مختصا بالامة في احكام النسخ
وجهل التاريخ لا في نفي المعارض وتعضيد ذلك ان المتاخر من الفعل والقول ناسخ
للاخر مع الامكان الى اخر ما ذكرها هنا لان سوا سوا ما تناوله القول بطريق الظهور والخصوص
مطلقا لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور بالاجماع فعله صلى الله عليه واله
وسلم مخصص للعموم وسواء تقدم او تاخر او قارن كما مر ان شا الله في حمله بنا العام على
الخاص لانه يقال يسلم ان يكون المتاخر من العام ودليل الناسخ عبثا او بدا لكن
ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول باخر دليل الناسخ عن الفعل والدليل العام فيكون
الفعل مخصصا ودليل الناسخ ناسخا وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه
المرجحة لكن نظهر الوجه الرابع هاهنا اذ في ان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل
في حقه هنا لا هنا لكن لا بطلانه بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال فيحمل
وبعض المتاخرين ذهب في هذا الطرف الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق امته

الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على المكرار في حقه دون وجوب
الثاني به ثلثة اصناف احدها القول الخاص به وهو لا يعارض فعله صلى الله عليه واله
وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة و الاخران القول الخاص به صلى الله عليه واله
وسلم والعام له ولامته يعارضه فيه والكلام فيهما كما مر اصناف القسم الثاني في حقه
الاحكام بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو اذا لا يعارض من القول والفعل
في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه صلى الله عليه واله وسلم فالحق
ان الفعل يخصص للقول العام سواء تقدم او تاخر الا في صورة واحدة وهي تاخير الفعل عن
وقت العمل بالقول وذهب كثير من اصحابنا الى ان المتاخر منهما ناسخ للاخر فان جهل
التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه اغلب من النسخ واهون ولكون
النسخ بخبر الواحد على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص وسيجئ لهذا زيادة تحقيق في
مسالة بناء العام على الخاص ان شاء الله الرابع من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل
على تاسي الامة به دون التكرار ثلثة اصناف احدها القول الخاص به وحكمه كما مر
اصناف القسم الاول والاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما انه لا يعارض في حقه
القول الخاص بنا الفعل مطلقا سواء تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له
ولامته لا يعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الفرض عدم تكرر الفعل وقد وقع منه
صلى الله عليه واله وسلم مرة وان تقدم فكما مر اي في الكلام فيه في حقه صلى الله عليه واله
وسلم كما مر اصناف القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سواء كان نصا به
اولا لا يقال قد يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصا له عن عموم القول اذا كان
متاولا له بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التاسي عاما معارضا للقول
العام ولا يجوز الابتداء بالاخص الا ان يكون دليل التاسي منزلجيا عن الفعل جاز ان يكون
الفعل في حقه مخصصا ودليل التاسي حينئذ ناسخا وحكم الخاص بنا والعام في حقنا ان
المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التكرر والا امتنع كما سبق وانما قيدنا بما اذا
كان المتاخر من قوله او فعله قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما من الامة وذلك
بان يكون الوقت موسعا واما بعدا اي بعد العلم بالحكم انه لا يعارض في حقهم
سواء تاخر القول او الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرر فلا يثبت الفعل على ما مر

الدليل

الدليل الاخير وقد وجد فلا يتسع فان جهل المتاخر فالقول هو المختار من المذاهب
الثلثة لما تقدم من الوجوه المرجحة له على الفعل **مسئلة في بيان حجة**
تقرير انه صلى الله عليه واله وسلم والخلاف فيها والملخص اولا محل النزاع فنقول اذا
الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سوا فعله بين يديه اولا فلا يخلو اما ان يكون
مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبان الانكار لا يقع
في الحال اولا ان علم انكاره له وذلك كمن كان في الكنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على
الجواز اتفاقا او لم يعلم انكاره له من قبل فلم ينكره مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا
على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا فاما اي ترك الانكار منه
صلى الله عليه واله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي على جواز ذلك الفعل من فاعله
مطلقا ومن عينه ايضا اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق له
الفعل بحرمه له اولا و لكنه ان سبق بحرمه له فنسخ اي فالمقرر نسخ لذلك المحرم خصوصا
او عموما وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان
تقرير لا يدل على شئ من الجواز والنسخ والحجة لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك
والا لزم اقرار مكلف مجرم من الرسول صلى الله عليه واله وسلم وهو يقرر على المحرم والمقرر
على المحرم مجرم والتالي باطل وان فرض كونه من الصغائر لعصمة صلى الله عليه واله وسلم
عما يتعلق الاحكام من المعاصي مطلقا كما سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر وان استبشر
به فاوضح اي فما اوضح في الدلالة على الجواز وبهما اي بترك الانكار والاستبشار تمسك
الشافعي في العاص اي في كونها مستندا للاسباب وتمسكا حقا في ذلك وهي لاهتداء الشئ
يقال فاف الاثر فافه اذا اهتدى له والفافة بجمع القائف وهو من يعرف الاثار
وجعلها مصدرا كالفافة غلط مشهور وتمسك الشافعي رضي الله عنه قصة المجزز المدلجي
روي انه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد نام في قطيفة وعطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فلما
راى قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي صلى الله عليه واله وسلم
سر بذلك سرورا عظيما وسببه ان اسامة كان اسود وزيد كان ابيض وكان المنافقون
يعرضون للطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل
على عايشة واساء رؤسهما يبرق من الفرح فقالت عايشة يا رسول الله انا جئ

بقول الهذلي ✦ فاذا نظرت الى السنة وجمه ● برقت كبرق العارض المتهلل ✦
فقال لها الم ترى المجزز كيف مر على اسامة نزيد وحكى لها القصة ورد على الشافعي
بان ترك الانكار لا يسلم انه لكون الطريق التي استند اليها المدعي في قوله الحق حيفا يل
لموافقة الحق في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامة بزيد وصار
كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان بعزوها الى ما لكها وبده ثابتة عليها فلو قرر الشارع
مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما بالمال للفسقة في محل النزاع والاحتجاج الى ما ذكر لبيان
ان لا تسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين بلغه قول
المدعي لاجل حصة طريقه اذ المعلوم انه لا لزام الخصم لان رجوع العرب الى قوافل
القافة معلوم لا ينكره فلما اتى المدعي وهو قافي نعم بما يكذبهم مرة ما ساءهم واحب عنها
بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما دلان على حقيه المقرر دلان على حصة
طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على طريق ثبوته منكم وان وافق الحق والاستبشار
به لاتهام جواز طريقه لاستحالة جواز الخطأ دون طريقه واذا لم ينكر على قول
المدعي بل استبشر به دل على حقيه طريقه وهو القيافة وقد يجاب بان قول المدعي قد
عرف حقيقة المسئولين من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاره
لاثبات حكم حتى يلزم من انتفائه انتفاء جواز طريقه بل لما لوام منافقي العرب وادخاهم بقالهم
وطعنهم في الدين واهله بما لا سكتهم سواه ولا يلزم انكار اي القيافة لظهور انها ليست
طريقا شرعيه ويدل على ذلك انها لو كانت طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم مع مكرر عمر المنافقين في نسبة اسامة وقصدهم بذلك ايذاءه صلى الله عليه وآله وسلم
وتكذيبه بالجاهة اسامة بزيد ولطلبها اشد الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة
اليها علم انها ليست طريقا شرعيه فلم يجز انكارها وحكم بجواز في قيافة لحكم كما في قضيته
الى كتيبه لما علم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سكت له على الاجمال لما اشتهر رسمه
في امانة طرق المتركين وبعده عن مبانيها بعلوشانه عن سلوك طرائقهم وتنع انارهم

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب الاجماع في اللغة العزم ومنه قولهم تا
فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لا يجمع الصيام
من الليل اي لم يعزم ولم يقطع النية والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي

اتفقوا عليه عام في اصطلاح اهل الشرع نوعان عام للامة وخاص بعضها الاول
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد في عصر على امر بقوله اتفاق
المجتهدين دخل اتفاقهم اعتقادا وقولا وفعلا وسكوتا وتقريرا وخرج المقلد اذ لا عبرة
على الاصح مخالفته وموافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اخرج المجتهدين من الامم
الشرايع السالفة واما الانبياء ففي استراطه خلاف تطلع عليه قريبا ان شاء الله وقوله بعد
اخرج اتفاقهم في عصر لا اتفاقهم فالحجة قوله او تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم
دونه وقوله في عصر يعني في اي عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يوجد
انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين وتعذر
منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر واعتماده بعد الحلاف كما يجيء ان شاء الله
وقوله على امر يشمل الديني كالصلوة والزكوة والدنيوي كتدبير الجيوش والحدود والحروب
وامور الرعية والعقلي الذي لا يتوقف صحته عليه والاول معتبر عليه والاخر مختلف
فيها وسيجيء بيان ذلك قريبا ان شاء الله تعالى والنوع الثاني من نوعي الاجماع هو
الاتفاق من العترة كذلك اي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بعده على في عصر على امر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة على وفاطمة
والحسنين في عصرهم ومن كان منسوبا الى الحسنين في كل عصر فان قيل ذكر اهل اللغة
ان العترة نسل الرجل وارهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من ذكرتم قلنا سيأتي في الاستدلال على حجة اجماعهم ما يدل
على ان المراد بعترة صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام منهم مسئلة
في بيان ثبوته والعلم به وقبله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا
في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاولون
كالنظام وبعض الروافض الى امتناعه واليه الاشارة بقوله قيل بحال واحتجوا والاول بان
اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممنوع لاشتارهم في مشاقه والاصل
وعدمها وبمنع قبل الحكم اليهم عاده واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال
محال لحدهم وفرعهم ما احتجوا به بالمنع اي لا نسلم ان الاشاق منع النقل عاده انما يمنع
ذلك عاده فيمن تفرد في غرفة لا بحث ولا تطلب وليس كذلك لحدهم في الطلب وقع

محصورين مجتمعين في الجبال ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه
واما نقله فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا في امكان نقله والاكثرون على جوازه
وقيل بمنع نقله الى من يحتج به عاده. اذ الآحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله
من الاجماع فيمتنع التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما والمواتر يجب حصوله لوجوب
استناد الطرفين والواسطة بل العاده تحيل مشاهدة اهل التواتر كل واحد من المجتهدين
شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم الى هذا التواتر الذي لا يشبهه فيه الاجماع على نقله
القاطع على المظنون وعلى ان الشرك لا يغفر له على انه يكفي في نقل الاجماع بالآحاد
لا يشترط التواتر في نقله على الاصح واشرطه الغزالي وبعض الحنفيه لنا انه كالسنه
ظني الدلاله وظني الدلاله منها المنقول آحادا الحق العمل به قطعا فالاجماع القطعي
الدلاله المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر في
مخالفه المقطوع اكثر مما احتماله في مخالفه المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون
دلاله وسندا فثبته بالمقطوع دلاله اولى واما الظني من الاجماع فكالسنه سواء قالوا
بعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظنا فلنا ممنوع
بل وجدان الظن من نقل آحاد التابعين لاجماعات الصحابه واقع قطعا كوجدانه من
نقلهم للاحكام **مسئله** وهو حجه شرعيه عند اكثر المسلمين خلافا للنظام وبعض
الخوارج والامامية وان حكي عنهم الوفاق على كونه حجه فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله
على قول الامام المعصوم والادله على حجيته كثيره من الكتاب والسنه والمعقول وليس منها
في هذا الكتاب ما ذكروه مما له العقول لما يرد عليها من الاسئله التي لا اندفاع الا بكلف
وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادله المعلنا هو حجه لقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ومتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا وجه الدلاله ان الله جمع بين المشاقه للرسول صلى الله عليه واله وسلم
واتباع غير سبيلهم اي المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم
فيلزم ان يكون غير سبيل المومنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقه في
الوعيد اذ لا يجمع الحق بين حلال وحرام في وعيد بان يقول ان وعدت وثبت المعاقبة
واذا اجرم غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطه بينهما ويلزم من وجوب اتباع

ذكر في حاشيه بعد طلوعه الى ان يصل بها وهو اي ذكر
الاصحاح اطلاق كما نص وفيه الطاوس
او نعلم وضعنا كما الصحاح والبادي

يحتم على الاداله والاحكام وايضا لا نسلم ان اتفاقهم في بعض الامور فرع تساويهم في نقل
الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور
وهو عين النزاع قيل في الاحتجاج على امتناعه بامتناعه بانه لو وقع لكان عن مستند لما
مجاز شاء الله تعالى وحينئذ مستنده اما قاطع فيجب نقله عاده لان العاده تحيل عدم
نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطئ الجم الكثير على اخفائه ولو كان لنقل
ولما لم ينقل علم انه لم يوجد او ظني فمنشع الاتفاق عنه عاده لاختلاف القرائح وتباين
الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا نسلم انتفاء
الظني بالاتفاق ومزيد المنع لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع
عاده اذ قد يستغنى به اي بالاجماع عن نقل القاطع لانه افتى به لعدم احتمال النسخ
بالذات ولارتفاع الخلاف المخرج الى نقل الاول فلا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني عاده
قد يكون الظني جليا فيعرفه الخواص القرائح بحصل الاتفاق والقياس على اكل طعام معين
في وقت واحد بعد لعدم الصارف لمخالفه ما ذكرناه لوجود الصارف وهو الامارده
واما العلم به فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه
فاشبه الاكثرون وقيل بل منع العلم به عاده وهو مروي عن احمد بن حنبل وكذا
نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم في الاقطار
فلا ثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئله المعينه بالحكم المعين
او خالفهم بحث لا يعلم وجوده البته وهذا وما قبله معلوم فان من اتصف بصفته
جزم بانهم لا تعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم او رجوعه اي رجوع بعضهم
عما افتى به قبل فتوى الاخر فيظن انعقاد الاجماع او لوجود المانع من العلم بوقوعه
كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم برجوعه فلا يعلم له خبرا وحوله فلا يعرف كونه
مجتهدا مع كونه في نفس الامر كذلك او كذبه فيما افتى به لعدم امانته او فوتها
او غفلته ونحو من واحد مما ذكرناه منع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يحصل
بعضها قلنا في الجواب عما ذكروه هذا الاحتجاج تشكيك لانه معاند للضرورة فانا
نعلم قطعا من الدين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على الدليل المظنون وعلى ان المشرك لا
يغفر له وقد اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفيه في ايام الصحابه لانهم كانوا قليلين

محصورين

سبيلهم لانه لا واسطه بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجه لان
سبيل الشخص هو ما اختاره من القول او الفعل او الاعتقاد وهو اى هذا الاحتجاج
الآخر من هذه الايه الكريمه طنى لانه معترض عليه بوجوه كثيره منها ان الايه الكريمه
تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المومنين وسبيلهم التمسك
بالدليل لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويوين ان السبيل فى اللغه الطريق فاطلاقه
على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق فى الاتصال ومنها ان
منطوق الايه يخرج اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطه
وهى ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقواها قوله لاحتمال التخصيص بجواز ان يريد بسبيلهم
فى مطاوعة الرسول صلى الله عليه واله وسلم وترك مشاقه او فى مناصرته او فى
الناسى به فى الاعمال وقد ما به صار وا مومنين وهو الايمان بالله وبرسوله واذا قام
الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع لان عندم الدليل
التمسك لا يحل عن فتح فلو ثبت حجيه الاجماع به لزم الدور وايضا اثبات الاصل الكلى
بدليل ظنى لا يجوز ومن الادله المعتمده فى اثبات حجيه الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امه وسطا لتكونوا شهدا على الناس وتقريره ان الله تعالى عدد هذه الايه لانه تعالى
جعلهم وسطا وقد قال الجوهرى الوسط من كل شى اعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم
شهدا والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعديل للامه وان لزم منه تعديل كل
فرد منها لكون تعيينه عن واحد مستلزما لتعيينه عن الكل ضرورة خلافه بعين
تعديلهم فما يجتمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا واعترض بان
العدالة فعل العبد لانه عباره عن اداء الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل
الله تعالى فجعلنا كم امه وسطا فكون الوسط غير العداله لان المعدل لا يجعل
الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيمه
بان الانبيا بلغوهم الرساله كما نص عليه اكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر وقت
اداء الشهاده لا قبلها فكون الامه عدولا فى الآخره لا فى الدنيا ولو سلم فالخطاب فى
جعلناكم للموجودين عند نزول الايه لان خطاب من لم يوجد محال فالايه تدل على ان
اجماعهم حجه لكن لا يعلم بقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه

والمعلوم

واله وسلم فلا تثبت حجة الاجماع. سلمنا لكن المراد بالعداله اجتناب الكبائر فقط ويحتمل
ان الذين اجتمعوا عليه خطا لكنه من الصغائر فلا تقدح ذلك فى عدالتهم سلمنا ان كلهم
اجمعوا عليه حق لكن لا دلاله له فى الايه على وجوب الاتباع والمجتهد لا بد ان يمنع كل ما كان
حقا فى نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا وان كل مجتهد مصيب
و من الادله على كون الاجماع حجه وهو الدليل المعول عليه ما تواتر معنى عن الرسول صلى الله
عليه واله وسلم وحصل العلم به من مجموع جماعه هذه الامه عن الخطا والخطا لا يخرج عنها لا
يوم القيمه من ذلك قوله عليه السلام لن يجتمع امتى على الضلاله ابدا فعليكم بالجماعه فان
يد الله على الجماعه اخرجه الطبرانى فى الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه واله وسلم لن تزال طائفه
من امتى على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى ياتى امر الله رواه الرومانى وابن عساكر
عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه واله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون
عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين رواه زيد بن على فى مجموعه عن ابائه
عن على عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم من فارق الجماعه شبرا فقد خلع ربقه الاسلام
من عنقه رواه ابو داود والحاكم فى مستدركه عن الحرث وبحق اى بحديث ما ذكرناه من الاحاديث
النبويه قلت لان ما اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم فى مستدركه عن الحرث ابو داود
عن ما لك الاشعرى عنه صلى الله عليه واله انه قال ان الله اجاركم من ثلاث خلال ان لا
يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلاله
والدارمى عاصم عن انس انه صلى الله عليه واله وسلم ان الله قد اجار امتى ان تجتمع على ضلاله والترمذى
عن ابن عمر عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تجتمع امتى على ضلاله. وبالله على الجماعه من
شذ شذ الى النار. وابن ماجه عن ابى هريره انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا تزال طائفه
من امتى قوامه على امر الله لا يضرهم من خالفهم والحاكم فى مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه واله قال
لا تزال طائفه من امتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعه واخرج ايضا عن عمر انه صلى الله عليه واله
وسلم قال لا يزال هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابه من المسلمين حتى تقوم الساعه والبخارى
ومسلم عن المغيره انه صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طائفه من امتى ظاهرين حتى ياتيهم امر الله وهم
ظاهرون ومسلم والترمذى وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال
طائفه من امتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتى امر الله وهم كذلك ومسلم عن عبد بن عامر

انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال عصابة من امتي تقاتلون عن امر الله قاهرين لعدوهم
لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه
عن عمران بن حصين انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين
على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال. واحمد بن جرير عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال
لا تزال هذا الامر عصابة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في
مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين انه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال
طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال. واحمد عن جرير وابي
هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال هذا الامر عصابة على الحق لا يضرهم من خالفهم
حتى يأتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لن يبرح هذا
الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وابن عساكر عن جابر وابن وابع وابن
عساكر وابن حبان عن قتادة عن ابن انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على
الحق ظاهرين الى يوم القيمة وابو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لا تزال طايفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي امر الله واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم
عنه صلى الله عليه انه قال لا تزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين. وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه
صلى الله عليه انه قال لا تزال طايفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي امر الله والطبراني في الكبير
عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه انه قال لا يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم
الساعة واخرج ابن عساكر عن معاوية عن زيد بن ارقم لا يزال الناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الامر
والبخاري ومسلم واحمد عن معوية عنه صلى الله عليه انه قال لا يزال طايفة من امتي قائمة بامر الله لا يضرهم من
خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون على الناس ومسلم واحمد عن جابر عنه صلى الله عليه انه قال لا تزال
طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا فيقول
لا ان بعضكم على بعض امير تكرمة لهذه الامة والترمذي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه انه قال يد الله على الجماعة
وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اثنان خير من واحد وثلثة خير من اثنين واربعة
خير من ثلثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ولن يجمع الله امتي على ضلالة واخرج احمد عن رجل
عنه صلى الله عليه انه قال اتتهما الناس عليكم بالجماعة واياكم والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير وابن
عمر والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه انه قال لا يجمع الله عز وجل امر امتي على ضلالة ايدا واتبعوا السواد

الاعظم

الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار واخرج الطبراني في الكبير نحوه عن ابن عمر عنه
صلى الله عليه انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض واخرج الطبراني
في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه انه قال من فارق المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه ومن مات وليس عليه امام فميتته ميتة جاهلية واخرج الحاكم في مستدركه عن معاذ
عنه صلى الله عليه انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل النار والنسائي عن حذيفة عنه صلى الله عليه انه
قال من فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله عليه قال
سيكون بعدي هنات وهنات فمن اراد ان يفرق امر امة محمد وهي كابيا من
كان فاقتلوه فان يد الله على الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ
في الكثرة مبلغا عظيما **احتج** المخالفون بوجهين **الاول** اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يجوز ان يكون في بيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانيا قال
الله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرد غير الكتاب والسنة الجواب
عن الاول لا نسلم ان المراد مما ذكروه لان كون القرآن تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا
لبعض الاشياء او كلها والا لزم ان لا تكون السنة دليلا لان ما ذكر والخصم لا يقول به واعترض
بان تبيان المبين محال فيحصل التنافي واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا
يلزم بيان المبين والا امتنع التمسك بالسنة والجواب ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام
الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعرفات والمبينات على مبين واحد وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة
الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص وعن الثاني بان المراد الى الاجماع راد الى الكتاب والسنة
لوجوب كون الاجماع مردودا اليهما لكونهما سندين فهما اصلان له وبان الاية دلت على عدم
حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا منازع فيما اجمع عليه وان سلم ما ذكروه في الاثنين
كان غاية الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع **مسئلة** في ذكر الخلاف في اجماع العترة
واداته الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وعبيد الله وابو يعلى
عن الثاني عبد الجبار **واجماع العترة حجة** والاكثرون على انه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه
من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله **تعالى** انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الدلالة انه تعالى اخبر خبرا مؤكدا بالحصر بارادته
اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريد الله فهو حاصل واقع قطعا فثبت ذلك

وقوله يعاد الى العترة المحمدية العقل المارسي

الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهرون عنه ليس الا ما يستحيث من
الافعال والاقوال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الخبيث لا يخلو عنه احد منهم
وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود اذهابه عن خواصهم وهم المطهرون
وليس المراد باهل البيت ان واجبه لانه صلعم قد يريد المراد به في احاديث كثيرة بالنص حتى النوائر على
ان الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج **فان قيل** قد جاء في بعض الاحاديث
ما يقتضي دخول نسائه في اهل بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شاء الله
وقوله بلى فادخلي بيتي الكما قالت فدخلت في الكسا بعد ما نفى دعاءه لان عمه وابنيه **قلنا**
روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية انك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية
على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خيرات من ازواج النبي وفي رواية مكانك فالمعنى
خير وغيره لان الكل واسلم المساوي وجب الجمع وقولها بعد ما نفى دعاءه لابن عمه صريح في خروجها
عن قوله صلعم اللهم هؤلاء اهل بيتي الخ على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيده ان سؤالها يدل
وانا معهم ونحوه لم يرفع الابعد نفي الدعا في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من اهل
البيت وادخالها بعد بيانهم لا يفيد وسلم انها من اهل البيت فخروجها عن الدعا باذهاب الرجس والتطهير
كاف في حجية اجماع من عدا هم **لا يقال** اختلاف روايات هذا الخبر ينفي سقوطه لانه
يقال بعد عادة ان تروى العدة البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ
حديث تساقط المعنى فيجب حمله على السلامة بان يقال كما قال الشيخ محي الدين الطبري الشافعي في كتابه
العقبى الطاهر ان هذا الفعل تكرر منه صلعم في منام سلمة دل عليه اختلاف هيئة انحنائهم وما حملهم
به ودعايه لهم وجوابه لام سلمة ويحتمل ما قاله في خبر العنبي رواية عن عايشة وزينب **فان قيل**
اذا لم يرد به نساء النبي صلعم ولا داخلة المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله
فان العنبي اجماعهم حجة وهو غير ملايم لا ينفع مثله في القران **قلنا** لا يلزم المنافرة من عدم دخولهن
اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتنبيههن لخطابه تنويها بما ترفع قدرهن وتعليل ذلك بانصالهن برسول
الله صلعم وبالاولاد الذين طهرهم الله واذهب عنهم الرجس يوضح ما ذكرناه اذ اكثر الرواة والمفسرين
على ان الاية لم تنزل في نساء النبي صلعم ولم يردن بها ولو كان منها فرأيما اطبقوا عليه فمن ذلك ما رواه
ابو طالب عليه السلام في امالية باسناده الى ام سلمة ان النبي صلعم اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

فجيء لادخلهم معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام
ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيت ام سلمة وعلي وفاطمة والحسن والحسين
فجللهم صلعم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت
ام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قالك انت الى خير وفيه بالاسناد الى
عمرة بنت افعى قالت سمعت ام سلمة ام المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الاية في بيتي
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة
جبرئيل وميكايل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وانا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك
على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله واخرج مسلم عن عايشة قالت خرج رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرجل اسود فجا الحسن فادخله ثم جا الحسين فادخله
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الاية وانا
جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقلت
يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك على خير وانت من ازواج رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم واخرج ابن منذر عن انس قال كان رسول الله صلعم حين نزلت هذه الاية انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا بمر بباب فاطمة اذا خرج الى
الصلوة ويقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الامام ابي القاسم الحسكاني الحنفي
النيسابوري رحمه الله باسناده الى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلعم كان
يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق وعن
ابي سعيد الخدري عن ابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة
بالمعنى واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدة العشر وفيها بالاسناد من طريق ابن البري
ابن عازب قال جا علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلعم فخرج النبي صلعم فقال ادخلوا

وطرحه عليهما وقال اللهم هؤلاء عترتي وفيه الاسناد الى جابر ان عبد الله الانصاري
ان رسول الله صلعم دعا عليا وابنيه وفاطمه والبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي
هؤلا اهلي وفيه بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الايه على النبي صلعم ولستح الباب لا فاطمه
والحسن والحسين وعلى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال
النبي صلى الله عليه اللهم هؤلا اهلي وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليهم قال لما نزلت اية التطهير
جمعنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابانا في كساء لام سلمه حبري ثم قال اللهم هؤلا اهل بيتي
وعترتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى حصين بن ابي جميله قال
لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفه قطع بحر في الحدث فمرض شهرين ثم خرج
فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم واهل البيت
الذين سماكم الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفيه
بالاسناد من ثلث طرق الى هلال بن كساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس بقول
يا اهل الكوفه اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت قال الله
عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زياده
قال فما رايت اكثر باكيا من يومئذ وفيه بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص انه قال لمعاويه
بالمدينه لقد شهدت من رسول الله صلى الله عليه في علي ثلاثا لان يكون لي واحده منها احب
الي مما طلعت عليه الشمس وقد اخذ بيد ابنيه الحسن والحسين وفاطمه وقد جاز الى الله عز
وجل وهو يقول اللهم هؤلا اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد
الى سعد ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لعلي ثلاثا لان يكون لي احب الي مما طلعت
عليه الشمس قال لعلي انت مني بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الرايه رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله

قطاول

فتطاول لها الناس فقال رسول الله صلعم ادعوا عليا فاتي به وهو ارمد فبصق
في عينه ودفع اليه الرايه ففتح الله عليه ولما نزلت هذه الايه انما يريد الله ليذهب
الايه دعا رسول الله صلى الله عليه عليا وفاطمه وحسنا وحسينا وقال اللهم هؤلا
اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم في مسند الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي
في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه وفيه بالاسناد من
طرق كثيره الى ابي سعيد الخدري في قول الله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلعم عليا وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام
ثم اداره عليهما لكسا فقال هؤلا اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفي احد الفاظ زياده وارسله على الباب فقالت يا رسول الله الست منهم فقال انك على خير
والى خير وفيه باسناده الى مرسال عطيه عن هذه الايه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال احدثك عنها بعلم حدثني ابو سعيد الخدري انما
نزلت في رسول الله وعلي والحسن والحسين قال اللهم هؤلا اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فكانت ام سلمه في الباب قالت وانا يا رسول الله فقال رسول الله صلعم انك
على خير والى خير وفيه بالاسناد من طريقين الى عطيه عن ابي سعيد نحو في هذه الايه انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس الايه قال نزلت في النبي رسول الله صلعم وعلي وفاطمه والحسن والحسين
عليهم السلام وفيه بالاسناد الى عطيه قال سالت ابا سعيد الخدري عن انما يريد الله
الايه بعد النبي صلعم وعليا وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد من طريقين
الى ابي سعيد الخدري قال جاء رسول الله صلى الله عليه اربعين صباحا الى باب علي بعد
ما دخل بفاطمه فقال السلام عليكم اهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوه رحمكم الله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي احد الفاظ زياده اما وجب
لمن جاء بنعم سلم لمن سالمتم وفيه عن ابي سعيد قال لما نزلت هذه الايه وامر اهلك بالصلاة
كان النبي صلى الله عليه يجي الى باب علي صلى الغداه ثنانيه اشهر يقول الصلاه رحمكم الله انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفيه عن ابي سعيد عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم انه قال نزلت هذه الايه وامر اهلك بالصلاة قال كان يجي الى باب علي ستة
اشهر كل صلاه غداه ويقول الصلاه رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

وطهرك تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله صلى
الحسن والحسين وعليا وفاطمه وعد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هؤلا اهل بيتي وخاصتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال
الله نزلت في رسول الله صلى الله عليه وعلي وفاطمه والحسن والحسين والرجس الشك وفيه
بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه السلام كان جمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ام سلمه انا وفاطمه
وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله في كساء له وادخلنا معه ثم صنا ثم قال اللهم هؤلا اهل
بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمه يا رسول الله فانا وفي بيت منهم
فقال انت مما انت منه وانت على خير ا عادها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثا يصنع ذلك وفيه بالاسناد
الى عبد الله بن جعفر الطيار قال لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اقبل جبريل عليه السلام بطائر من السما قال من يدعو لي
بيد عولي فقالت زينب انا يا رسول الله قال ادع لي عليا وفاطمه وحسنا وحسينا فجعل
حسنا عن يمينه وحسنا عن يساره وعليا وفاطمه تجاههم ثم عشاهم بكاخبزي وقال اللهم
ان لكل اهلا وان هؤلا اهلي فانزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية فقال
زينب بنت جحش يا رسول الله الا ادخل معكم قال مكانك فانك على خير ان شا الله رواه عنه
من طرق بالمعنى واكثرا للفظ وفيه بالاسناد الى عايشه ام المومنين قالت خرج النبي
صلى الله عليه وسلم غداه وعليه مرط مرجل من شعر اسود فجا الحسن بن علي فادخله ثم جا الحسين
فادخله ثم جات فاطمه فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى
حبيل بن عمر قال انطلقت مع امي الى عايشه فسالتها امي عن علي قالت ما طنن برجل كانت فاطمه
بنته والحسن والحسين ابنيه ولقد رات رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الف عليهم ثوبه
وقال اللهم هؤلا اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست
من اهلك قال انك على خير ولم يدخلني معهم اخرجه من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه
بالاسناد الى وائله بن الاسقع قال اتيت فاطمه اسالها عن علي فقالت توجه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فجلست انتظر حتى جا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه علي وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده
حتى دخل فاد في عليا وفاطمه فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه
ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم رفع يديه ثم قال اللهم هؤلا اهل بيتي وخاصتي اذهب عنهم الرجس واطهرهم

وطهرك تطهيرا ثم قال اللهم هؤلا اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق في
احدها احمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر بن ابي شيبه عن الاوزاعي
وفيه بالاسناد الى واثله بن الاسقع مثله وفيه زياده قلنا لواثله ما الرجس قال الشك في
دين الله وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمه الزهرا انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فبسط لها ثوبا فاجلسها
عليه ثم جا ابناها حسن فاجلسه معها ثم جا حسين فاجلسه معهما ثم جا علي فاجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب
ثم قال اللهم هؤلا اهلي وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا راض وفيه بالاسناد الى ام سلمه من فوق
حسين طرقا ان النبي صلى الله عليه جلل على علي وفاطمه وحسن وحسين كساه ثم قال اللهم هؤلا
اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمه يا رسول الله
وانا منهم قال انك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث
صحيح وهو اجر شئ روي في هذا الباب وفيه بالاسناد المتقدم عن ام سلمه قالت في بيتي نزلت
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي البيت سبعه جبريل وميكايل ومحمد وعلي وفاطمه
وحسن وحسين وجبريل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم على علي عليه السلام وفيه بالاسناد اليها
ايضا قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وانا في البيت فجبريل ورسول الله
صلى الله عليه وسلم وعلي وفاطمه والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول
الله انت من صالحي نسائي فلك خير قال نعم كانت احب الي مما طلعت عليه الشمس وتغرب ورواه في حدائق
الكبا الامام الحافظ ابن سعد المحسن بن كرامه الجشمي في كتابه بنيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري
وام سلمه وعايشه وفي اكثرها قوله صلى الله عليه وسلم لام سلمه جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير
وفي بعضها انك من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم واما قوله انا من اهل البيت ورواه في كتاب درة
السلطان للترمذي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمه وابي الحمرا خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بطرق سعده ان هذه الاية نزلت في الخمسه ومثله في كتاب اسباب نزول القران للواحدي عن ابي
سعيد وام سلمه وفي مجمع الزوايد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني ورواه ابو
الشفا القاضي عياض نحوه وفي خايرا لعقبى كذلك بطرق متعدده وفيه قالت ام سلمه
وانا معهم يا رسول الله قالت على مكانك وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات
وفي روايه انت الى خير انت من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمر بن ابي سلمه ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وام سلمه
وواثله بن الاسقع وعايشه وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي حديث عمر بن ابي سلمه وقال حديث

ام سلمة وقال حديث حسن صحيح واخرجه الدولابي وحديث ابيه احمد وابو حاتم
وحديث عايشة مسلم وحديث ابي سعيد الخدري احمد في المناقب والطبراني وفي كتاب المصابيح
لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي من الصحاح عن سعد وعايشة مثله ولي استقصينا ما في هذا
المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه اذا ضممناه الى ما اغفلناه فان قيل
التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين كخرج من يوجد من اولاد الحسن قلنا ليس المراد من
التنصيص الا اخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب ولخصيصهم ببيان كونهم
اهل البيت لانه لم يوجد من اهل البيت لانه لم يوجد من اهل وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول
اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح ذلك قوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الاوانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وتذكر وي عن زين العابدين علي بن الحسين
عليهما السلام انه قال لرجل من اهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فقال ولانتم قال نعم الدليل الثاني من الكتاب العزيز
قوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت الاية على ان مودتهم طاعة لله واجبة
فكون من على الحق والا جرت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق
والضلال بدليل قوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال والمراد بالقربى اهل البيت لما روي
في شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا ال حمالة لا يحفظ مودتنا الا كل مومن ثم
قرا قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في امالية
بالاسناد من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في
القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما
وذكر في الكشاف في تفسير هذه الاية وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا مرفوعا ما نظرف الى
ابن عباس رضي الله عنه واخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي
الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث الفاصية بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا وكنا
اختصرنا واقتصرنا بعيد المطلب من ايراده واما السنة فقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي الا فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه المرشد بالله عليه السلام وفي رواية ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم الثقلين كما ان

وعترتي اهل بيتي الخ وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي
ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وهذا مشهود لعلة الامة وقوله صلى الله عليه اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم بهن لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف
الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام
وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام
ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وقوله صلعم اني خلفت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد
اخبرني الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله
صلعم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله
الجرجاني عن ابي سعيد الخدري وقوله صلعم اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وهما الخليفتان
بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله ووجه الدلالة في هذه الاحاديث وما في معناها
انها افادة ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجبا لكونه
حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ووجه اخر وهو انه يفهم من قوله تارك
فيكم خليفتين حجة اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بالاغيب قائما مقام المستخلف
وهو علم الحجة وحجة ويكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول بان الحجة هو
الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب
لكان ذكرها معه عبثا وهو غير روا والالزم ظاهر البطلان وقوله صلى الله عليه وآله مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه
عن ابي ذر الغفاري وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني من تخلف عنها غرق وهذا
الحديث وامثاله مرجح في الجانب المنتفع لهم وهالك المخالف لهم ولو لم يكن جماعتهم معصومة
عن الخطا لما كان كذلك وقوله صلعم اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان
لاهل السما رواه الامام ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهم السلام ولو كان متهم
مخطيا لكان غير امن وقوله صلعم ان اهل بيتي فيكم كباب حطة رواه الامام ابو عبد الله

الحجابي وقوله صلعم فابن بناه بكم عن بعض من اصلاب اصحاب السفينة خرصنا ربي
عمر بنكم رواه الامام المهدي عليه في الغيث مرفوعا ووقفه على علي اسرا الى عمر الا
من الاخبار الناطقة بخلاف منتهم وهلكه مخالفهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها
احاديا فقد تواتر منها القدر المطلوب لاستدلالها به ولنذكر شطرا صالحا من ذلك
فنقول روى الهادي الى الحق عليه في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى وفيه عنه صلعم
اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم لاهل السما فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض
ما يوعدون واذا ذهب النجوم من السما اتى اهل السما ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى
الرضى عن ابائه اسنادا متصلا الى علي عليه قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها نزح في النار وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم
لاهل السما واهل بيتي امان لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي
مسندا الى سلمة من الاكوع وهو ايضا في ذخاير العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها نزح به في النار وفي امالي السيد ابو طالب
بالاسناد المتصل الى حبش الكناني قال سمعت ابوذر يقول وهو اخذ بباب الكعبة وهو
يقول ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا ابوذر سمعت رسول الله
صلعم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في
امالي المرشد بالله ولفظه وانت اباذر رضي الله عنه اخذ بعضادتي باب الكعبة وهو
يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابوذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله
واله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك
ومثل باب حطة في بني اسرايل وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صلعم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر الله له وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر
عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السما قول لمن خالفهم
وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تاخر عنها

هلك

هلك وفيه بالاسناد الى انس بن مالك عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله
صلعم ان مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد
الى ابن عباس نحوه مع حذف ان من اوله وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحو مع حذف ان من اوله
وزيادة ومن قابلنا اخر الزمان فكانما قابل مع الدجال في اخره وفي كتاب جواهر العقدين
للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم النجوم امان اهل
السما واهل بيتي امان اهل الارض فاذا هلك اهل بيتي جا اهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون
قال اخرجه المطفر من حديث عبد الله بن ابرهيم العفاري وعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لاهل
الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه احمد في المناقب وهو في جابر
العبقي بلفظه قال وعن فتاده عن عطا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلعم
النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من
العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان قال اخرجه الحاكم وقال الحاكم في المستدرك
هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخاير العقبى بالاسناد الى ابي ذر رضي الله عنه سمعت رسول
الله صلى الله عليه واله يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف
عنها غرق ومثل حطة لبني اسرايل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي ذر بنحو هذا لفظ احدهما
ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل حطة
الخ قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه الطبراني في الصغير والاوسط
من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط ايضا من طريق الحسن بن عمرو العقيلي وابو نعيم
عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى ايضا من حديث ابي الطفيل
عن ابي ذر رضي الله عنه ملفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها فيها نجا ومن
تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فكم مثل باب حطة قال واخرجه البزار من طريق سعيد
بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه العقيلي ابو الحسن المغازلي وزاد ومن
قابلنا اخر الزمان فكانما قابل مع الدجال وعن ابي الضحى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن

ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم
والفته ابو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن تاخر عنها هلك وعن عبد الله بن
الزبير ان النبي صلعم قال مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق
قال رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلعم يقول انما مثل
اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير
والاوسط وفي كتاب الجواهر للفقيه محمد اليمني المعروف بالسقيفي وذخاير العقبى لمحب الدين
الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلعم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف
عنها غرق قالا اخرجه الملا في سيرته وفيهما ايضا عن علي عليه السلام قوله صلعم مثل اهل بيتي كمثل
سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قالا اخرجه الملا في سيرته وفيها ايضا عن
علي عليه السلام قوله صلعم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز
ومن تخلف عنها زج في النار قالا اخرجه ابن السري وفي لشفا الدماميني عياض عنه صلعم
انه قال من عرفه المحبرة براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لال محمد
امان من العذاب وفي جامع الاسيوطي واخرجه البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في
مستدركه عن ابي ذر قوله صلعم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
غرق وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله صلعم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي
امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله صلعم انما مثل اهل بيتي فيكم
كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة
ومسدد وابو يعلى في مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن ابي بن سلمة بن الاكوع عن
ابيه قوله صلعم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلعم
النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة
اختلفوا فصاروا حزب ابليس والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلعم من سره ان يحيى حيانا
ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا بعدي وليوال وليه وليقتد باهل
بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين
فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والبزار عن جابر قوله صلعم ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان
اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلعم

اني تارك

اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي
وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه الترمذي عن زيد بن ارقم قوله صلعم اني تارك
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السما
الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما
ورواه الشهودي في جواهر العقدين واحمد وعبد الله بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم
قوله صلعم اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي واجيب واني تارك
فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى
ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي واهل بيتي
شبيه وابن سعيد واحمد وابو يعلى عن سعيد الخدري قوله صلعم اني رسول اوشك ان اذا دعيت
فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض
وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا
كيف تخلفوني فيهما ورواه الشهودي في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني
في الاوسط ايضا وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله
يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل بيته كمثل باب حطة من دخله غفر
له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله صلعم اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني
في الكبير عن زيد بن ارقم قوله صلعم اني لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعا
الى بصرى فيه عدد الكواكب من ورق احال الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفوني والثقلين
قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرف بايديكم
فتمسكوا به لن تزلوا ولا تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
وسالت لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد والطبراني
عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلعم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل
ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني
في الكبير وابن يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلعم ايها الناس اني قد تركت فيكم
ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السما

والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في مستدركه
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه واله وسلم انها الناس اني تارك امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي تعلمون اني ولي المؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه اني لا اجد لمتي الا نصف عمر الذي كان قبله وابي اوشك ان ادعى فاجيب
فما انتم قائلون قالوا نصدع قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان الجنة حق والنار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا اشهد معكم
الا هل سمعتون فاني فرطكم على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه ابعد ما بين
صنعا وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضه فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما
الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا
والاخر عترتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسألت لهما ذلك
ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم مرتين
اولى به من نفسه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحكيم
عن ابي الطفيل عن حذيفة بن اسيد مرحدث طويل الخ وحديث زيد بن ارقم قوله صلعم واني
سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب
الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي
اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي مجموع زيد
بن علي عليه السلام قال لما نقل رسول الله صلعم في مرضه الذي مات فيه قالوا ادعوا الى
الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله
صلعم ففتح عينيه فقال دعهما يمتعان مني وامنع منهما فانه سيقبضهما بعدي اثره ثم قال
يا ايها الناس اني خلفت فيكم كتاب الله وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع
لسنتي كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض وفي الكامل المنير للقسم بن
ابرهيم عليه عن النبي صلعم انه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين
فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله
سبب ما بين السما والارض طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر

منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجامع
الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليهما السلام قال قال النبي صلى الله عليه واله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن ابائه اسنادا متصلا
الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلعم كاني قد دعيت واجبت واني تارك فيكم الثقلين احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني
فيهما وفي امالي المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلعم اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه بالاسناد الى ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا واحدها اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي
فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفيه ايضا بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم
قال قال رسول الله صلى الله عليه اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل
ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف
تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا
الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله عليه واله وسلم يقول يا ايها الناس اني قد ترك
بينكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل
ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفيه
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي صلى الله عليه يقول
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان بعدي وانهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وتمام ذلك باسناد بيد عن زيد بن ارقم والدارقطني وحبيب
ابن مطهر وغيرهم وفي جمع الفوائد للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم امتي امتي اخرت الى احد وسبعين فرقة وانفرقت امة اخي عيسى الى اثنين
وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع
ذلك منه صاح به المسلمون ذرعا وضجوا بالبكا واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا
بعدك بالنجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال صلعم اني تارك فيكم ما ان

فيكم به لن تضلوا من بعدى ابدا كتاب الله وعترتى اهل بيتى او اللطيف الخبير بانى انبئت
انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر وكل فرقة من فرق
الاسلام يتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن زيد بن حيان قال قال رسول الله صلى الله عليه
انى تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة
وعترتى اهل بيتى فعلمنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان المراة تكون مع الرجل العصر
من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعشيرته وعصبته الذين حرموا الصدقة
بعده وفى جواهر العقدين للسمهودى الشافعى نزيل طيبة المشرفة قال اخرج الحاكم فى المستدرك
من تلك طرق وقال فى كل منها انه صحيح على شرط الشيخين ولفظ الطريق الاول لما رجع
النبى صلى الله عليه من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات فقممت ثم قام فقال كانى
قد دعيت فاجبت انى قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل وعترتى
فانظروا كيف تخلفونى فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ثم قال الله تعالى مولاى
وانا مولى كل مؤمن ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله صلعم بين مكة والمدينة عند شجرات
خمر وحان عظام فكنس الناس ما تحت الشجرات ثم راح رسول الله صلعم عشيته فصلى ثم قام خطيبا
فحمد الله عز وجل واثنى عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان يقول فقال ايها الناس
انى تارك فيكم امرين لن تضلوا اذا اتبعتموهما وهما كتاب الله وعترتى ولفظ الطريق الثالثة
انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله واهل بيتى وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال واخرجه
الطبرانى وزاد فى اخره سالت ربى ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روى حديث الثقلين الجماهير من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واهل بيته كعلى علم وابى ذر وابى سعيد الخدرى وابى رافع مولى رسول
الله صلعم وامرسلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفارى وزيد بن ارقم وزيد بن
ثابت وضمرة الاسلمى وخزيمة بن ثابت وسهيل بن سعد وحدرد بن حيام وعقبة بن عامر وابو ايوب
الانصارى وابى شريح الخزاعى وابى قدامة الانصارى وابى ليلى وابى الهيثم بن التيهان وغيرهم
وفى اسقطا مخرجه وطرقه بطول لا يليق بهذا الكتاب ونحو حديث السفينة وما ذكرناه كاف
فى تحصيل المطلوب احتج النافون بحجة اجماع اهل البيت عليهما للام باجماع الصحابة وبعرة
ان كثيرا من الصحابة خالفوهم فى كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادرا

والجواب

والجواب انا لا نسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد
الجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يعمل اذا
قابله قاطع مسئلة اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن
مالك انه كان يرى انه قائم حجة ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه
بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل على ان رواياتهم مقدمة على رواية غيرهم لكونهم اقرب
الى رسول الله صلعم واقوى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها واخرون بانه حجة
فى المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على كون
الاقامة فرادى وجب على الكل اتباعهم وقال اخرون ومنهم ابن الحاجب انه على ظاهره وانه حجة
فى جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة غير حجة لان ادلة الحجية
لا تنهض بهم وجدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم انه ثبت فضله العادة بان اتفاق مثلهم
من العلماء المجتمعين الا يحصل بالاجتهاد لا يكون الا عن دليل راجح على غيره يقتضى ان يكون
اجماعهم حجة طنية فجوابه انه ممنوع لجواز ان يكون مستند غيرهم ارجح فوقف راجح لم يطلع عليه
البعض وان سلم لزم فى كل حجة كذلك اى كجميع المدينة اذ لا اثر للاطلاق وما قال لا يقبل به وان
قال به غيره كالحلى الامدى وغيره بعض القول بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة
والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ
ابو اسحق فى اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع اهل الكوفة
وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتد بخلاف اكابر على
الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم فى الكوفة مع على عليه السلام وفى البصرة فى
الكوفة الشام وفى المدائن وغيرها وبطلانه معلوم قوله والى فى حجية الاجماع على حجية اجماع
المدينة ما نبا قال رسول الله صلى الله عليه انما المدينة كالكير الحديث اخرجه البخارى وسلم واحمد
والترمذى عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة بمنزلة الكير تنفى خبثها وينصع طيبها ونحوه قوله صلعم انك
فيه الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومنوا الحلال والحرام اخرجه الطبرانى فى الاوسط
عن ابى هريرة قلنا ما ذكرناه من الاحاديث غير مفيد للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لما علم
من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصى ولا دلالة على اتفاق الخطاء عليه اهلها الحصر
والا لزم فى غيرها من سائر البقاع التى ورد فى فضلها احاديث لوصف غيرها كذلك اى كالمدينة

مثل قوله صلعم فى مكة ما اطيبك من بلد واحبك الى ولولا ان قومك اخرجونى منك
ما سكنت غيرك اخرجه الترمذى وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس
وقوله صلعم والله انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى ولولا انى اخرجت منك ما خرجت
اخرجه احمد فى مسنده والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن
عبد الله بن عدى بن الحمراء وروى عن جابر عنه صلعم انه قال لاسكن مكة سائد دم ولا
مشائنه وقوله صلعم فى لشام الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبى صفوته من عباده من خرج
من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها فبرحمته اخرجه الحاكم والطبرانى عن ابى امامة وكونه
اى بخلاف اهل المدينة قول الشيخين ابى بكر وعمر بى انه غير حجة خلافا لمن زعم من الناس
فقالوا انه حجة واستدلوا بقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر رواه الترمذى
وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضى النهى عن الخطاء عنهما والجواب انا لا نسلم انه امر لكل واحد من المجتهدين
بل للمقلدين لهما لان قوله صلعم اصحابى كالنجوم خاصة والحديث لبيان اهلية التقليد اى لكون
الشيخين اهلا لتقليد المقلدين لهما لان قوله صلعم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابى وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك
فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعا بين الخبرين وقول الصحابى فانه ليس بحجة على صحابى آخر
بالاتفاق ولا على غيره اى غير الصحابى من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة
اصحابنا والشافعى فى الجديد من قوليه واحمد بن حنبل فى رواية عنه والكرخى من الحنفية وقال
مالك ابن انس وابو على وابو هاشم وابو عبد الله البصرى ومحمد بن الحسن والرازى والبردعى من
الحنفية والشافعى فى قديم قوليه واحمد بن حنبل فى رواية عنه ان قولهم حجة ورجحه الشاشى
من متاخرى الحنفية واصبح له وقال انه الذى اختاره المتاخرون منهم قال ابو طالب
وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبه ومنهم من اوجبه وقيل
ان الصحابة ان اختلفوا فى قول واحد فكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الاخرين
فعليه ان يأخذ بقوله وان تساووا فهو مخير فى الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان
اماما منهم مرجح على غيره ومنهم من فصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد وبين
ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوه فى الاول دون الثانى وروى عن ابى حنيفة انه حجة
خالف القياس وقال الرازى والسبكى انه حجة فى الحكم المعتدى لظهور ان مستنده فيه التوقيف

مر النبى

مر النبى صلعم دون غيره من الاحكام وى استدل القائلون بحجته قول الصحابى بقوله
صلعم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولجوه مما ورد عنه صلعم فى كثير من الصحابة
مثل قوله انى لا ادرى ما قدر بقائى فيكم فاقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وتمسكوا
بهدى عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذى وابن ماجه وغيرهم
عن حذيفة وقوله صلعم اهتدوا بهدى عمار ما امرا لاقتدابهم والاهتداء بهديهم واجيب
ان الاقتداء بهم اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بهم وكونه حجة والا لم يكن
اهتداء ولا هديا والجواب ان الخطاب فى الاحاديث المذكورة للمقلدين خاصة لانه خطاب
للصحابة وليس بحجة عليهم اتفاقا على ان حديث اصحابى كالنجوم مقدوح فى رواته قال ولذا
قدس الله روحه وزاد فيه جعفر بن عبد الهاشمى القاضى والدارقطنى بضع الحديث
وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن عدى من الحديث وبالى المناكير
عن الثقات وقال فيه الذهبى فى ميزانه ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش
عن ابى صالح عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه قال اصحابى كالنجوم من اقتدا بشئ منها اهتدا
وروى السيد محمد بن ابرهيم فى مجمعه عن ابن كثير الشافعى بضعيفه وقال رواه عبد الرحيم
بن زيد العمى عن ابيه كذبه ابن معين والبزار وفى السعدى والحوزجانى عنه الثقة وضعفه
ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخارى وابو حاتم متروك ووهاه ابو زرعة وقال
ابن حجر فى لحيصة رواه عبد بن حميد عن طريق حمزة الضبى عن نافع عن ابن عمر قال وحمزة ضعيف
وقال الذهبى قال فيه ابن معين لا يساوى فلسا وقال البخارى منكر الحديث وقال
الدارقطنى متروك وقال ابن عدى عامة ما يرويه موضوعة وروى ايضا من طريق خميل
ابن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وخميل لا يعرف قال ولا اصل له فى
حديث مالك ولا من فوقه والحق قول اهل المدينة فى عدم الحجية مخالف القياس من اقوال
الصحابة على المختار واحتج القائلون بحجيته بانه يعلم لزوم حجة تقليه لمخالف القياس
اذ لا بد من مستند والا كان قايلا فى الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وبان الصحابى
العدل بنى فى ذلك ولا مستند ورأى القياس غير النقل وكان قوله حجة متبعة والجواب انه
يلزم مثل ذلك فى قول الصحابى فحيث عليه موافقته مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به
وبجزى ايضا مثله فى التابعة فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع

لا قوله علي عليه الله فانه حجة لنوار الاثار فيه يعني من ان قوله صلعم انا دار الحكمة وعلي
بابها اخرجه الترمذي عن علي عليه الله قوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم
فليات الباب اخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم
يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي بابا وقوله صلعم علي عليه علي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
وقوله صلعم علي مع القران والقران مع علي ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم والطبراني
في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلعم علي يعسوب المومنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي
عن علي عليه وقوله صلعم علي يقضي ديني بكسر الدال اخرجه البزار عن انس وقوله صلعم علي بن ابي طالب
يخرج عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلعم مرحبا بحيا
حياتي وميتة مماتي ولبئس جند الخلد الذين وعدتني ربي فان ربي عرس قضبانها بيده
فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلالة اخرجه الطبراني والحاكم
وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلعم مرحبا بحيا حياتي وميتة مماتي وبئس جند الخلد التي وعدتني
ربي قضبانها من ضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم
من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه مطين والديلمي وابن شاهين
وابن مندة عن زيد بن مطرف وقوله صلعم انه تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق
المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلعم ما على سفائك الا عليه الا عاتبه
وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله صلعم يا
عمار ان رايت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه
لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلعم
من فارق عليا فارقني ومن فارقني فقد فارق الله اخرجه الحاكم عن ابي ذر وقوله صلعم
اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب اخرجه الديلمي عن سلمان وقوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها
اخرجه ابو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام وقوله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم
فليات من بابه اخرجه الطبراني عن ابن عباس وقوله صلعم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله واشد
الناس حبا لله وتعظيما لاصل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه وقوله صلعم علي باب علمي
ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه امان وبغضه نفاق والنظر اليه رافة اخرجه الديلمي
عن ابي ذر وقوله صلعم يا علي انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس

وقوله صلعم

وقوله صلعم ان هذا اول من امن بي واول من يصافحني يوم القيمة وهذا الصديق الاكبر
وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المومنين والمال
يعسوب الظالمين قال العلي بن ابي طالب اخرجه الطبراني عن سلمان فاذكر وابن عدي
والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلعم اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة من ديني
قال نعم قال العلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس وقوله صلعم ان الامة
ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك
ابغضني وان هذا سيخضب هذا يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم
في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلعم يا انس اطلق فاوع لي سيدا العرب قالت عايشة
الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار
الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه لحبي واكرموه بكرامتي فان
جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسين بن علي وقوله صلعم انا المنذر
وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلعم
يكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني
عن كعب بن عجرة وقوله صلعم الحق مع ذا الحق مع ذا يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور
عن ابي سعيد الخدري وقوله صلعم انا وهذا حجة على امتي يوم القيمة يعني عليا اخرجه الخطيب
عن انس بن مالك وعن علي عليه انه قال ما ضللت ولا ضل لي ولا نسيت ما عهد لي وانى على بينة
من ربي بلغها النبيه صلعم وبينها لي وانى لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعنه سئل رسول
الله صلعم اخذ بيدي وحدثني في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما احسن
من حديقة قال لك في الجنة احسن منها فلما خلا له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا فقلت
يا رسول الله ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله
في سلامة من ديني قال في سلامة من قبل اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب
وابن الجوزي وابن النجار وعنه قال قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت
ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت
العلم شربا ونهلة نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله
بن ابي رافع عن جده ان رسول الله صلعم قال لعلي انت تفسل على سنتي وروى الامام العلامة

١٠٥

ابرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب اشراف الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن ابيه عنه صلعم انه
قال خذوا بحجزهذا الاتبع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم باخذ
بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن خلف عنه بحجة الله ومن تولى ولاية اضله الله
ومن اخذ بولايته هداه الله وروى ايضا في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله
عليه انه قال علي اول الناس اسلاما واقرب الناس رحما واوفقه الناس بي ومن الله
واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي من بعدي يقول بيدي ويضرب بسيفي وينطق
بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مؤمن ولا يبغضه الا كافر منافق وهو علم الهدى
واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في المستدرك
عن علي عليه السلام ان رسول الله صلعم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج ابو داود والنسائي
وابو نعيم في الحلية عنه صلعم انه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج
الحافظ وابو نعيم في الحلية عن ابي بردة من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ان عليا راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين
من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي
بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وهو اخذ بيد علي رضي
الله عنه يقول هذا اول من امن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه الامة يفرق
بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر
وهو ابي الذي اوتي منه وهو خليفتي من بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سيكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا
علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيمة وهو الفاروق بين
الحق والباطل واخرج عن انس قال قال رسول الله صلعم من حدث طويل اول من يدخل عليك
من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقايد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال انس
قلت اللهم رجلا من الانصار وكنت اذ ذاك علي فقال من هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب
فقام النبي صلعم مستبشرا وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت
تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية

واخرج

واخرج ايضا عن انس قال بعثني النبي صلى الله عليه الى ابي برزة الاسلمي فقال له
وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه
راية الهدى ومنار الايمان وامام اوليائي ونور من اطاعني وقال اخرجه
صاحب حلية الاولياء واخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه صلعم انه قال علي يعسوب
المؤمنين والمال يعسوب المنافقين واخرج ايضا عن ابن عباس قال لما نزلت انما انت
منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي
المهتدون قال وذكره عن واحد من ائمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد
بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي عن ابيه
عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث طويل مخاطبا
لعلي انت تؤدي عني وتقاتل على سنتي وانت باب علمي وان الحق بعدي والحق على لسانك
وفي امالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلعم في حديث طويل ان رسول
الله صلى الله عليه قال يا عمار سيكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم
وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يبرا بعضهم من بعض فاذا كان ذلك فعليك بهذا الاصلع
عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس واديا وعلي واديا فاسلك واد علي وخل
عن الناس يا عمار ان عمار ان عليا لا يرد عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة
علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل وقد روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البرية نزل في علي واتباعه واخرج ذلك عن علي وابن عباس
وابي برزة وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر وعن ابائه وجابر بن عبد الله الانصاري
وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه واما الحادث
حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي وابن عباس وعمرو بن عمر وابي ذر وسعد
ابن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي برزة وابي سعيد الخدري وابي هريرة وزيد بن
ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعايشة وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس
بن مالك وعمران بن الحصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء
عازب وزيد بن الخطب وسلمة بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن الجعد الحراني
وعامر بن سعد وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه

مسئلة في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف الطرف الاول في مجتهدا لنا بعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم المخوض في الحادثة والمختار وفاقا للجمهور ان التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة الدالة على حجية الاجماع ولم يعتبر اذ ليس بدونه كل الامة فان نشأ التابعي بان بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر يعني ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة وعن الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وغيرهم في الفصول الى الظاهرية واحتجوا بما روي ان عايشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروخ تضفع مع الديك والجواب ان انكار عايشة على ابي سلمة اما لوقوعه بعد الاجماع من الصحابة او كون النص الذي سمعته عايشة من الرسول صلى الله عليه وآله الحادثة واقعا على خلافه فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا يحتج فيه وعلى تقدير تسليمه فهو معارض بانهم يعني الصحابة سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن والمشروح دليل الاعتبار روي انه سئل بن عمر فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم منها وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم يعتزضوا شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده وروي الحسن عن علي عليهما السلام سئل في مسالة فقال سلوا الحسن البصري وربما سالوا اشياء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن المذروح الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السايل لجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال ما ادركت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابن عباس لابي سلمة اي مخالفة مع ابي هريرة الى غيره لامر الوقايع التي لا تحصى كثرة والطرف الثاني في تعدد المخالف اي قلة غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على القول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض

الوضو

الوضو ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامر الحسن من الاجماع على الجزم بالركوة على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفة وما قال من الجواز والمختار وفاقا للجمهور ان النادر المجتهد كذلك اي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى انعقاده وفي كلام احمد بن حنبل عليه السلام ميل الى هذا القول ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك الخلاف في الجليل المنعقد فلا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب أجيب القايلون بانعقاده بان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحرمون الجراد والمراد اكثرهم وبقوله صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وبان الامة عند خلافه ابي بكر على اضعاف الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباده والجواب عن الاول ان صدق المؤمنين على الاكثر مجاز فان الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليستوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل وعن الثاني بان المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه والا فدون النصف من الامة ولو واحد لا بعض ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه وعلى الثالث بان المراد بالشذوذ المخالفة بعد الموافقة وعن الرابع بان المراد الحث على طلب الرشد ولهذا قال والسلة ركب وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد لمحصور من عددين كاف واجيب ابن الحاجب بان قول الاكثر مدلول ظاهر اعلى وجه راجح تمسكوا به لانه لو قدر كون منشأ المخالف النادر راجحا لكان بعيدا والجواب ان تعدد احتمال ما مع الاقل من الادلة ممنوع كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وآله ما اختلف امتي بعدي فهو الاظهر اهل بيتا طلقا على اهل حضها اخرجه الطبراني في الاوسط عن عمر ومسلما الناسي والنادر بينهما

عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكبير والنادر الذي ليس بتابعي الطرف الثالث ان لا يعتبر من سيوجد من الامة الى انقطاع دار التكليف اتفاقا من القائلين بحجية الاجماع لان في دليله الاجماع ما يشعر ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع المكلفين جميعا الى آخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعد هؤلاء تكليف فيكون اجماعهم حجة فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه ان شاء الله تعالى الطرف الرابع انه لا يعتبر فيه الا المجتهد ولا يعتبر عن المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني ولو كان عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني قال ابو طالب يعلم ما يعتد بالاجماع فيه منه ما شارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول معتد باجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل ويعتبر فيهم فيه وذلك كعلم بان بوي العبد لا صيام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنه الابن في التحريم منزله البنت وان الخالة في ذلك منزله الام وما يجري هذا المجرى مما شارك فيهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الاعلى سبيل الجملة والثاني يعتبر اجماعهم على الحكم من حيث كون المعلوم انهم راضون بكل قول يجمع عليه كل الامة وانهم لا يخالفون في ذلك وذلك كالحكم من شروح المراة وهي في العدة اربعا في الحج او بلحقه السهو في الصلوة انتهى والحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل يعتبر المجتهد الاصولي خاصة لكونه اقرب الى معرفة الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وبكيفي احكامها الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الزوعي خاصة لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين اجماعا وجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهد اي كونه حجة تامة قلن اعتبر غير المجتهد لكان قوله حراما لحجة ولو كان كذلك لزم التناقض لكون قولهم حجة وهو كونه ليس بحجة لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه لرجوعه الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لوجوب التقليد على الاصولي والفروعي والمقلد اتباع قول المجتهدين فمخالف قولهم عاص لا يعتبر وفاقا لجمع ابو الحسين البصري على ما ذهب اليه بقوله ان الامة انما تكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يحصل

ان الحكم بضرب دليل فهي انها عصمت عن الخطا في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فعصم الطرف الخامس النظر في اعتبار كافر التاويل وفاسقه كالخوارج فمقول في المتاول اربعة اقوال الاول الاعتبار لكافر التاويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من دونهما ونسبه في الفصول الى البصريين والى هاشم وجمهور العشرة والقول الثاني عدم الاعتبار مطلقا اي في كافر التاويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ابينا والى علي والقاضي عبد الجبار والقول الثالث يعتبر الفاسق في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الا نفاذ مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالي وقول خامس مروي عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والروافض وذلك انهم يتبرؤون من السلف ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام وعثمان وجله الصحابة واما الروافض وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام لتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجله الصحابة ايضا وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والروافض معتبرون في البيت لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم اذا عرف ذلك فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتاويل من امتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامة عندهم والقائلون بعدم المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وانتقل الى القبلة فاعتقد نفسه مسلما لان الامة بريت عيانا عن المضلين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان واما فاسق التاويل فالاولى اعتباره لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا تنقض ذلك لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامة والعلم لخطابه في امر لا يوجب العلم خطأ في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان تبع في وقايعه ما يوديه اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عليه في حقه واذا لم ينعقد في حقه استحال تبعض حكم حتى يقال انعقد من وجه دون وجه احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر لجامع عدم العدالة والجواب مع عليه الوصف لا يحكم بل انما يعتبر الكافر لانه ليس من الامة قلنا نقض قياس الفاسق عليه الطرف السادس في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابة المختارين وفاقا لاكثر العلماء ان الاجماع لا يختص بالصحابة وخالفهم بل الاجماع اصل كل عصر حجة وخلافا

وخلافا للطاهرية واحد الروايتين عن ابن حنبل للعموم المعلوم من ادلته القاضية بان
الاجماع حجة وراجح المخصصون بان اعتناء عنا الصحابة فيه لزوم مخالفة اجماعهم على جواز
الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مخالفين
وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم في شيء
منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا والجواب انما ذكرتم منقوض بجزمهم فيهم بعد اجماعهم على جواز
الاجتهاد فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب الا يجوز اجماعهم في شيء منها والا لزم باطل الاقسام
والجواب انها يعني مسالة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف وقضية عرفه وهي الى الحكم فيها
بثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على انها لا قاطع فيه يجوز
فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع
وهو كونه لا قاطع فيه والحكم مشروط به فيزول بزواله الطرف السابع في الخلاف في عدد
التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا وهو المختار وعليه الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر
للدليل فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين واشترطه الجويني
ومن وافقه لاستناد لا لهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل
عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر
واذا قلنا بعدم اشتراط العدد ولو لم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجة على المختار
لمضمون اي لمضمون دليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة فلو لم يكن قول الواحد
حجة لخرج مضمون السمعي وان لم يخالف صريح وقيل لا يكون قول الواحد حجة وهو قول
الداودي وابن جرير الطبري لان الاجماع هو المسمى عنه الخطا فلا ينقطع بانقراض من قول
الواحد لعدم صدق الاجماع فيه لان اول ما تصدق الاجماع فيه اثنان فلما
كان منع مخالفة صريح الدليل يمنع مخالفة مضمونه الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر
والمختار انه لا يشترط الا نقله وهو قول اصحابنا والشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة
لان الذي يكون وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره ولم ينزل وقيل يشترط وهو مذهب
احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجماع لانقراض على الحكم
بانفي الم او بايقاعه الم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان كان الاجماع مذهب واحد من اهل
الحل الى الحكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي

كان شرطا وهذا رأي علي الحباي كما يجيء ان شاء الله وقال الجويني ان كان عن قياس كان
شرطا والا فلا وإليه الاشارة بقوله وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع
المجتهد عن اجتهاده لكن الرجوع جائز ثابت اذ وافق على الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قالوا
قال علي عليه كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الا يبعن فقال عبيدة السلماني
رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحده ورد المنع عنه اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو
سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما دل على انعقاد جماعة عليه
لا على انه قول لكل الامة ويمكن ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن
وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز انتهى مسئلة اذا قال واحد او جماعة بقول
فاما ان ينتشر ولا ان لم ينتشر وعدم الانكار لا يدل على الموافقة وطعا وبه قال الاكثرون
لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول او لهم قول يخالف لم يظهر وقيل هو اجماع وقيل حجة
وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر وعرف به الباقون
ولم ينكره احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضى فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكلف
فيه علينا كقولنا بان عمار افضل من حذيفة فلا اجماع ولا حجة وان كان مما فيه تكليف
فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضى وكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان
فان السكوت لا يدل على الرضى وان كان مسالة الامامة قطعية لما كان هنالك ما يضطر السكوت
اليه وهو الهيبة والخوف من اختلاف الارواح وانتهاك الاعراض والجرح وان كان اجتهاديا
فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا سواء قلنا كل مجتهد مصيب
او لا لان المخطيء يقول بان المجتهد معذور معفو عنه مخاطب باداء ما ادى اليه نظره القاصر
وان كان قول البعض وسكوت بعض قيل ليس بحجة المذاهب وهنا عند البحث والنظر في الحادثة
فيه اقوال احمد قيل اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية وبعض الشافعية وهو قول
الشافعي القديم وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض الفاضل والناقص وهو قول ابي علي
الحباي وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجة طنيه وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر
وبعض الحنفية قال الدبوسي وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى وحمزة
والناصر ابي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان القول
في الفتيا فهو اجماع وان كان القول في الحكم فهو لا انتهى اي

وبوقوعه دون المعنى والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم فى محل النزاع وهو قول
بعض المذاهب لانهم حينئذ بصدد البحث والمناظرة فى حكم المسالة فخالف الحكم
وينكر كما خالف الفتيا وينكر **والوجه** الذى ابداه المستدل **بين الفتيا والحكم بعد الاشهار**
للمذاهب وهو غير الفرض وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام فيجوز الصبه لاحد فى الطهر
مسئلة فى الكلام فى مستند الاجماع **المختار وجوب السند** دليلا كان اوامارة وهو
قول عامة العلماء الاما حكى عن القاضى عن قوم من حوان الاجماع عن توفيق لاعن توقف
بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو مناسب
لمذهب موسى بن عمران كما يجى قال **ائمتنا عليهم السلام والجمهور ولو كان السند قياسا**
فاجتهادا وقيل اى فى القياس اقوال منها **المنع** لصدور الاجماع عنه **مطلقا** جليا كان
اوخفيا وهذا راى داود الظاهرى واتباعه والامامية وابن جرير الطبرى **و** منها
المنع للوقوع اى لصدور الاجماع عن القياس الخفى دون الجلى فهو جايز وهذا قول
بعض الشافعية **و** منها **التحريم** لصدور الاجماع عنه دون الجواز **و** منها **المنع للحجة**
لصدور الاجماع عنه دون الجواز اى لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفة
حكم هذا القول قاضى القضاة عن الحاكم صاحب المختصر **و لنا** حجة فيما اخترناه وهو ثلثة
امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس حجة الامر الثانى **لقطع**
الجواز لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك **لغير** من الامارات
مثل خبر الواحد والمتواتر الظنى الدلالة اذ لا مانع يقتضى الا كونه مظنونا **وجه الوقوع**
قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه ابتنى على علم بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فاوجب عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن بن احيد واقل
الحد ثمانون ولكنه تحمل الجزم قياسا على الخمر وغيرذلك **و** حجة الوجوب قوله **اما الاجماع**
بلا سند فمحال عادة لان اتفاق الكل لا داعى يستقل فى العادة كالاجتماع على اكل طعام
واحد فى وقت واحد واحتج المانعون على الاطلاق والمانعون عن الخفا انا اولا
فان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظنى والقرائح فيه تختلف والاذهان تتباين **والجواب**
انا لا نسلم منع اختلاف القرائح للاتفاق بعد العلم بوجوب العمل بالقياس ولو سلم لزم
فى كل ظنى اذ لا مانع يقتضى سوى كونه ظنيا وانا ثانيا فانه لو صدر عنه لجارت مخالفته

اى لا اجماع قطعى ولا ظنى فيه وهذا مذهب ابى على بن ابى هريرة من اصحاب الشافعى رضى الله عنه
القول الخامس وهو المختار وبه قال الامام احمد بن يحيى والمهدى وابو هاشم وابو الحسين
الكرخى والامدى وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادى عليه السلام وقرره الله احمد
بن الحسين **انه حجة** ظنية لحصر بها كسايرالظنيات **لنا حجة** فيما اختاره ان سكوتهم ظاهرا
موافقتهم **لبعد السكوت** من الكل **عادة مع اعتقاد المخالفة** كما يرى عليه الناس فكان ذلك فى افادته
الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيتها وحينئذ يصدق عليه سبل المومن وقول
كل الامة وبالجملة فالظن الحاصل به كاقل من الظن الحاصل بالقياس فظهر اندراجه فى الاجماع
فوجب العمل به واحتج القائل بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت فى الموافقة
فقلنا فى الجواب عليه **وهذا عين كاف للاول** لانه يدعى كونه اجماعا قطعيا والظهور
لا يفيد مطلقا وقال ابو على الجبائى لا يحتمل ان من يجوز عليه الانكار لعدم رعاية النظر
او لمعارض الاذلة او للتوقير والتعظيم او الهيبة او للعنيه كما نقل عن ابن عباس فى مسالة العول
انه سكت او لانه اظهر الانكار فقيل له فى ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعنى
عمر او لعذر ذلك يكون قبل الانقراض فيه فلا يكون اجماعا واما بعد الانقراض فضعف الاحتمال
فيكون ظاهرا فى الموافقة فيكون اجماعا **والجواب** ان ضعف الاحتمال لا نقراض لا يفيده
لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القدر الذى ندعيه لبقا الاحتمال وان كان
ضعيفا ولا نضرها وجوده لانا لا ندعى الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله **ولا نضر الاحتمال**
فيه **يضعف بالانقراض** اى يحتاج الى تضعيفه بالانقراض - قال اهل المذهب الثانى **لجواز**
كون السكوت لخوف او توقف فى المسئلة **او تصويب** اى لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او عذر ذلك
من الاحتمالات التى ذكرناها انفا وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا
يكون اجماعا ولا حجة **والجواب** انها وان كانت محتملة **فهى خلاف الظاهر** لما علم من عادتهم ترك
السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما راى حمل الحايل ما جعل الله عليها فى بطنها سبلا فقال لولا
معاذ لهلك عمر وقد روى ان القايل بذلك على عليه السلام وكقول امراة لما نهى عمر عن الغالات
فى المهور اعطنا الله بقوله وابيتم احداهن قنطارا ومنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى الحدايرات
وغير ذلك مما وقف عليه النبع لاثارهم **وقال** ابن ادريس العادة فى الغالب انها لا تحدث
عليها دون الحكم فان كلا لحكم بامراه وينع ولا تحالف كما نرى فى عصرنا وايضا الحاكم يهاب

اما الملازمة فانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس اجماعا وجواز مخالفة الاصل يقتضي
جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع والجواب
ان الاجماع على جواز مخالفته اى القياس قبل الاجماع واما اذا اقترن بالقياس اجماع فالظهور
المخالفة لاعتضاده به واما بالنا فان العلما المختلفون بالاحتجاج بالقياس والاختلاف
نمنع من انعقاد الاجماع عنه والجواب انما ذكرناه من منع الاختلاف فيه لصحة دعوى الاجماع
عنه معوض بحبر الواحد والتحقيق فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز نصدور الاجماع
عن كل منهما اتفاقا احتج القايل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة
بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع والجواب بان قياس الاجماع على الاخبار
واخراجكم طريقه عليه باطل بالدليل القطعي الدال على كونه حجة لاحتمال مخالفتها من غير تعرض
اجماع عن اجماع احتج القايل بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغنى
المستند فتعرى عن الفايدة والجواب انا لا نسلم تعريه عن الفايدة لو كان عن مستند مجموع اذ فايدة
سقوط البحث وحرمة المخالفة وان سلم ما ذكرتم لم يصح عن مستند وذلك مما لم يقل
به احد اذا عرفت ان الاجماع لابد له من سند فها هنا فروع تترتب عليه وتقول ما اجمع
على موجب من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا ان كان قطعيا عند اهل الاجماع فهو اما
قطعا لامتناع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور قطعي لهم
مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون صارفا لهم عن القطع بما هم الى الحكم به والاتفاق قايم
وايضا لا اتفاق عن القطعي دون القطعي محال عادة وهذا قولنا ابينا عليهم الله والجمهور
منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكي في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي
عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا في صحة احتجاجهم في وجوب اسناده اليه
قال ابو طالب وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من
اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب على ان يقطع انه مما قامت به الحجة في الاصل قال وقد
بنا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بانها كانت لا تفتي على
مخبر الخبر اذا كان الخبر اخبارا لاحاد وانما كانت تفتي عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم
دون الظن وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادرا عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول
واحد لم يكن قطعيا وهو محتمل لان يكون مستندا والا لكان لسعة الظنان ونقل ابن برهان

في الاوسط

في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سند الوجوب السند في الاجماع وصححه هذا
له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر
من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره
بينهم وعلمهم بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله فعنه ثلثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف
القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن علمنا بما يتضمنه فلا دليل على انهم
عملوا لاجله فهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل
كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السكوت دل على عصمتهم
خلافا للحاكم مسئلة اذا تكلم المجتهدون في مسالة واختلفوا فيها على قولين او اقوال
فهل لمن بعدهم من المجتهدين احداث قول الاخر في تلك المسالة فيه ثلثة مذاهب الاول
المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب وم بالله في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو
الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهبت الامامية بناء على ان الامام في احد
القولين فالمحدث للثالث مخطي وان فصل وقالوا الجواز مطلقا وهو قول اصحاب الظاهر
وبعض المتكلمين واحد قولي م بالله والمختار وفاقا للمنصور بالله وابي الحسين البصري والرازي
واتباعه والآمدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتاخرين التحقيق ان القولين
متناقضان لا يجمع قولا انما لم يرتفعا اى القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لا محذور فيه
اذ لم يرتفع اجماعا وان ارتفعا لم يجز للقطع بان الحق فيها والا لزم خطا الامة وذلك كالمذي
بلا تقبيل قبل محل سواء تركها عمدا او سهوا وقبل لا يحل مطلقا فالمحل مع السهو والتعمد مع
العذر غير رافع للقولين وكهذه المسالة فان العذما اختلفوا فيها على قولين الجواز
مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتاخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه
غير رافع للقولين ومثال ما ترفع القولان بان على المشتري البكر فيجدها عيبا فقيل
الوطي مانع الرد وقيل بل ترد بها مع ارش النقصان وهو فائت فيها بكرا وثيبا والقول
بردها مجانا قول ثالث رافع للقولين احتج المانعون اما اولا باتفاق الاولين
على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل
غايته انهم لم يقولوا به وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه اى التفصيل وانما يمتنع
القول بما قالوا بنفيه لانهم لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات والا امتنع القول فيما يجدد

من الوقايع ح

اذ لم يقولوا فيها بحكم و اما ثانيا فبان في القول بالتعميم لزوم تخطيه الاولين اذ كل
منه تخطيه بالتعميم وفيه تخطيه كل الامة والادلة بنفيها والجواب ان ذلك ممنوع فيما
قلناه من التعميم لان ما بينه الادلة تخطيه كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم
يتفقوا عليه بان تخطى بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع لجواز الخطأ
على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه لغير الامامية احتج
القايل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل
بما يودي اليه الاجتهاد فكيف يكون ما نحن فيه ومعنى قوله قبل الاختلاف يتبين
بالجواز قبلنا الاختلاف في الممنوع لان ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ورفعه
القول الثالث كالاتفاق على عدم تحانا فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجماعا ثابتا واما ثانيا
فانه لو كان الثالث باطلا لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر اما الاولى فللامر بالنهي عن المنكر والسلف
لا يتفقون على ترك الامر واما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة
وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل فيما فرض الزوج والزوجة وقال
الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واخذ الثانيون قولا ثالثا فقال ابن سيرين
بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد والا لانعقد
والجواب ان ما وقع من التابعين من احداث ما لم يقل به الصحابة ان منع مدعيهم
محمول على انه وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة قبل الاستقرار على تلك المذاهب
وذلك كما حكي عن مسروق انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة من مسائل الحرام قولا اخر قال
جاء الله زوجي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود ان الحرامين وعن عمر اذا نوى الطلاق
فزوجي وعن علي رضي الله عنه ملاث وعن زيد واحدة بائنة وعن عثمان ظهار وكان مسروق
لا يراه شيئا ويقول ما ابالي احرمتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس شيء
محتجا بقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا
تحرموا طيبات ما احل الله لكم وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا يصير تحريمه حراما قال
ابو طالب علم وانا ما حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان في زمان الصحابة وهو من
اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه انما قال به في وقت اختلافهم
ولم يكن قد استقر خلاف من اهل العصر الاول على تلك الاقاويل الا خبر والا يكن ما وقع من

التابعين

التابعين كذلك فالصحيح انه من قسم الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه قابل بقضية واحد
من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه وههنا مسايل ذكرت تبعا لهذه المسالة لوجود مناسبة المسئلة
الاولى اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او اولوا بتاويل فهل لمن بعدهم احداث دليل
او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا صحبه منعه الاولون وتوقف ابو عبد الله البصري
في ذلك و قال الاكثرون وهو المختار يجوز احداث دليل او تاويل اخر هو قول باجتهاد
لا نحالفه فيه لما اجمع عليه اهل العصر الاول من عدم القول بين قولا بالعدم فكان جايزا و
ايضا لو لم نكن جايزا لانكر لما وقع اذ لم تزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة
لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير من احدهم بل يدونون به وبعدهم فضلا احتج
المانعون اما اولا فبان سبيل المومنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المومنين
و الجواب ان سبيل المومنين مراد به الحكم المتفق عليه لانا لم نبح ما تواطاوا عليه والا امتنع الحكم فيما
يحدد من الوقايع تصدق عن سبلهم عليه وهو باطل بالاتفاق قيل فرق بين ما يحدد
من الوقايع وما نحن فيه اذ هناك سبيل للمومنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث
الاخر يكون اتباعا لغيره و لا سبيل لهم هناك اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها
احداث لسبيل الاتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها قلنا لا نسلم الفرق اذ لا سبيل لهم ايضا
في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد
والمفروض خلافه والحق ان المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غير نفس المعتقد به
لا طريقه والا لزم ان يكون العامة متبعة لغير سبيل المومنين لتخطيهم المومنين في الادلة بالمجتهدين
لما سبق من ان غيرهم لا عبرة به في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادلة من الكتاب والسنة
وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك والملازم باطل بالضرورة والاتفاق المسئلة الثانية
قوله واختلف في جواز عدم علم الامة بمدرك المجمع اي بدليل الاجماع ودليله
نحانه معقول على وفقه يعني عدم علمهم بدليل حكم ما عمل بحكم ما من كلام او بعضهم على وفق
الجواز اما اذا لم يتبع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجتماع
على الخطا وحكى العلامة في شرحه على المختصر ان في المسئلة قولا بالجواز مطلقا وقولا بالتفصيل وهو
الجواز ان عمل على وفقه والا فلا امتناع وانما حكاه نظرا لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل
على وفقه القول بجواز اجتماع الامة على الخطا احتج المانع بعدم علمهم براجح معقول على وفقه عدم

العلم به وهو باطل ليس اجماعا على عدمه فان عدم العلم ليس علما بالعدم والا لزم عدم
ما لم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة اجيب المانع لذلك الدليل الراجح سبيل المؤمنين
وقد علمنا تعيين فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين وفيه من الجواب ما سبق من ان سبيلهم مراد به ما
اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وقد اجيب بانه ليس سبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم
المسئله الثالثه اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئله على قولين واستقر خلافهم في ذلك واتفق
اهل العصر الثاني على احدهما فهيه خلاف والمختار ان الاتفاق من اهل العصر الثاني على احد
قولي الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول اكثر ائمتنا عليهم السلام منهم ابو العباس
وابو طالب وقول ابن تريح واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي الحسن الكرخي وابي الحسين وابي عبد الله
البصريين والرازي وابن الحاجب لما تقدم من الادله الداله على ان الامه لا تجتمع في عصر على خطا
وقيل جائز وقوعه ولكن لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفيه
وبعض الشافعيه وروي عن ابي طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق المذكور ممنوع وقوعه وهو
قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي من اصحاب
الشافعي واحتج اهل القولين الاخرين اما المانعون لوقوعه فما اشار اليه بقوله اذ لو
وقع لكان حجه لما تاول الادله فيعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم سوغ الاخر واجماع
الاولين على سوغ كل منهما فانه محال عاده واما المانعون لحجيته فما اشار اليه بقوله او كان
حجه يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجه معارضا اي الاجماعان اجماع الاولين
على جواز الاخذ بكل من القولين واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله معارضا هو الثاني
في الحنيين وقوله لو وقع مقدم الحجه الاولى وكان حجه معطوف عليه وهو مقدم الثانيه وقوله
لان اختلافهم اجماع على التخيير بيان الملازمه لانها لا تتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل
التعارض بينه وبين الثاني قلنا في الجواب على ما احتج به الطايفتان ما ذكرناه من ان اتفاق
الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين ممنوع اذ كل فرقه تجوز ما يقول به وسوغ الاخر سلمنا
وقع انتفا القاطع اي شرط بعدم طهوره القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد بحيث
الاجماع الثاني لكونه قاطعا واجيب المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العاده تقضي بامتناع
الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا زال احد الطايفتين نصر على مذهبها وبوجه اخر وهو
انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا والجواب عن

الاول

الاول منع قضا العاده اذ لو امتنع لم يمتنع وقد وقع كخلاف الصحابه في مسئله العول
واتفاق التابعين منها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عاده اذا كثر اهل كل
عاده واحد من القولين ما اذا كان القايل باحدهما نادرا فلا كما نحن فيه كثير من اقوال
القدما الذين لم يبق لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم شروط بعدم الثاني
فاذا ظهر انتفا الشرط فيبقى المشروط واجيب المانعون لحجيته بوجوه احدها منها قول له
صلعم اصحابي كالنجوم الحديث يقتضي جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد اقوالهم
لم يحصل ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجه ومنها انه لو كان
حجه لكان قول احد الطايفتين يعد موتى الاخرى كذلك والجواب عن الاول
بان الاقدام انما هو للمجتهدين ولا لزوم ان يكون قول كل واحد حجه يجب اتباعها ولو سلم كان
قول كل واحد حجه طنيه وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسايل الطنيات
وعن الثاني ان ذلك يقتضي الا يكون اجماعهم الحالي حجه سبق لمخالفه حجه وانه باطل وعن
الثالث انه لا يجب حفاظ الدليل على الكل ويجوز ان يخفى على البعض وعن الرابع انه
ملتزم كما يجي ان شا الله تعالى المسئله الرابعه الاتفاق من اهل العصر بعد اختلافهم
قبل استقرار بان لم يطل زمان الاختلاف جار لا عند شرذمه قليله واما الاتفاق
بعد الخلاف المنقرض فالخلاف فيه كما تقدم في مسئله اتفاق العصر الثاني على
احد قولي العصر الاول الان جوازه وقوعه وكونه حجه اظهر مما سبق لانه لا قول لغيرهم
مخالفا لهم في هذه المسئله وقولهم بعد طهور خطابه والرجوع عنه لم يبق معتبرا
فهو اتفاق كل الامه بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامه
ولذا فرق الدوانقي بين المسئلتين فقال في هذه المسئله انه يحصل الاجماع بعد الخلاف
وانه يكون حجه بخلاف المسئله الاولى ووجه الفرق بما ذكرناه اذا عرفت ذلك فالقايل
بالامتناع الامام يحيى بن حمزه عليه والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل
معتبر لانقراض جوزه لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن
اختلافهم اجماعا على جواز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا
لحجج عليه بخلاف اجماع العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع لجميع عليه وذهاب كل
الى انه ليس باجماع وحجه المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع او كان حجه معارض

الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا المسئلة الخامسة اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما نظر فان قال اهل الاجماع بعدم الفصل وعلم ان طريقة الحكم فيهما واحدة لم يجز والا فالمختار الوقف والخلاف فيها كالخلاف في مسئلة اجداث قول ثالث ولذا لم يذكرها الآمدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكي عن الشيرازي من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا بقوله ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع المتقدم من العلما ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله بين مسئلة الزوج والابوين والاولة والشبهة وجوابها نوخذ الى هذه المسئلة تما سبق المسئلة السادسة قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يبقى اهل العصر الثاني على خلاف اجماع من قبلهم ولا خلاف الامة حكاه قاضي القضاة عن الشيخ ابي عبد الله انه قال انما لم يجز ان يبقوا على خلافهم لانهم اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع بين بعدهم على خلاف قولهم فلم يجز على ذلك الجواز ان يبقوا على خلافهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للأول

مسئلة الدليل الدال على عصمة الامة عن الخطا **يمنع** وقوع الرده منهم جميعا لانها اعظم الخطا وكذلك الفتن وشذ المجبرون قالوا الرده لم تخرجهم عن انهم اولهم تلك الادله لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امته **والجواب** ان ما ذكروه من كونها لم تخرجهم مردود **لصدق ضلت الامة** وارتدت وهو محال ووجه صدقه انه زال اسم الامة لما كان بارتدادهم كان مناخرا عن الارتداد بالذات فعند ان حصل الارتداد وحدث صدق عليها الاسم حقيقة فصدق الاسناد منا ولهم الادله واما انقسامهم فرقين كل فرقة اخطأت في مسئله واصابت في اخرى فلا يصح جوابه لان المخطي في كل واحد من المسئلتين بعض الامة والخطا ممتنع على الكل دون البعض وضعه الاكثرون من القدما لان ذلك يوجب اجتماعهم على الخطا قلنا المراد لا اجتماع على الخطا في حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان نجوز الخطا اي خطا كان في كل واحد من اهل كل عصر ممتنعا والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد اثبتم للبعض جميع الكل فيثبت التعين للعصمة واما بطلان التالي فلانا نجوز نجوز الا ينكره الا الاقل ما بقي في كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطا في بعض المسايل والاصابة في بعض بل لا بعد ان تقطع المخطئة بذلك

مسئله في بيان ما ثبت بالاجماع وما لا يثبت به فمقول يجوز ان **يتمسك بالاجماع فيما لا سبيل** الاجماع **عليه** اي في كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سوى كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا واما ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول **كحدوث العالم ونفي الشريك** للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع بالمكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووجود الصانع والثاني كوجود الباري صحة النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سوا كانت عقلية لا يتوقف عليها او شرعية وفي اللغوية متفق على صحته **وفي الدنيوية خلاف** وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وتدبير امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والاخر جوازها وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم ادلة الاجماع والمجوزون خصوصها بالدينية لانها المتبادرة منها **مسئلة** الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا وكل نسبة خلاف يسير مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما سبقه خلاف مستقر ولم ينقرض العصر عليه لافاده الادله القطع بعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظني كالاجماع السكوتي وقد سبق الخلاف فيه وما نقله الاحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول ابينا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفية والغزالي من الشافعية لنا نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الاحاد فيجب العمل به اتفاقا فنقل الاحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بانه يجب العمل به لان الاول ظني بحسب الاصل فاحتمال الضرب في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فبثوته بالمقطوع اولى واحتج ابو عبد الله البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان ينسخ نقله وتواتر مع حجية العاده ورده بالمنع لجواز ان ينسخ عن نقله لغيره اذا عرف ذلك قالقطعي لا تعارض لان مخالفة اما قطعي او ظني والكل ممنوع والالزم في القطعي ان تثبت مقتضاها وهما يتضادان والظن يتبع القطع بالنقض وانما

الاجماع الظني فيجوز معارضته وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب والسنة حال كون الاجماع
والنص ظنيين فالجمع واجب بين الدليلين ان امكن وذلك بالتاويل حيث كان احدهما او كلاهما
له بوجه ما فقول القائل لم لا يجعل الاجماع والنص والتخصيص حيث كان احدهما او كلاهما
يكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح مدى وجوهه الى تخيير اجزا الكتاب ان شاء الله ثم ان
امكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بما غير ممكن والعمل باحدهما بعينه دون
الاخر ترجيح من غير مرجح مسئلة الاخذ بالقليل مما قيل في المسالة اذا لم يجد دليلا على
ما علاه اي الاعلى فقيل هو اخذ بالحمل ومثل باستدلال اصحابنا على قصر الامامة في ولد
السبطين بالاجماع على صحتها فهم ويقول الشافعي بانه به الذي تلك وبه المسلم لشمول القول
بالكل وبالنصف له مستندا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب والاقتصار
على اقل ما قيل لبعد الدليل بعدا ليحث عن مدارك الاحكام اذ هو اي فقد الدليل بعد
النظر البليغ مستلزم لظن عدم الوجوه الدليل المستلزم لظن عدم الحكم في الابد على ما اصر عليه
والا لزم تكليف العاجز فثبت ان فقد ان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم
والعمل بالظن واجب وقولهم انه يرجع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك
بالاستصحاب لا بالاجماع عن صحته لان الاجماع دخلا في الاستدلال وهو في انشاء الحكم
اذ لولاه لاستصحب البراءة الاصلية في نفي الكل فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض
الاخر بالاستصحاب وليس المراد النفي والاثبات ما خوذان من الاجماع اذ لا تمام يدل به
احد وبما ذكرناه يندفع الجمع بين القولين فالقائل مما هذا شانه اخذ بالاجماع يريد في اثبات
المتفق عليه لا في الزيادة والقايل بانه ليس باخذ بالاجماع يريد به الزيادة او في مجموع
الامرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى
حيث قال في مساله دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه
والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الملك اجماعا على سقوط الزيادة
لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الوازي في المنتخب في هذه المساله هذه
قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل
لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله اعلم خاتمة الحكم المجمع عليه ان كان
قطعيا فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافا لبعض الفقهاء لنا ان الاجماع غير

مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها المقصد الرابع
من مقاصد هذا الكتاب في امور عامة لما تقدم من المقاصد الثلثة
وهو بعمان يجمعها ابواب سته النوع الاول يتعلق بالنظر في السند وهو الباب الاول
والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق
ومفهوم وظاهر ومؤول وناسخ ومنسوخ وقد شملها بقيه الابواب والسند هو الاخبار عن
طريق المتن من تواتر واحاد مقبول ومردود ولا شك ان الطرق التي تقدم عليه طبعا فقدمه
وضعا وقال الباب الاول في الاخبار ومنه خمسة فصول الاول في بيان معنى الصدق
والكذب والحلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث في الخبر المعلوم كذبه والرابع
فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه وانما قدمنا على هذا الترتيب
فقال فصل الخبر قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل
للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو
به بدليل تعديته بعن اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق وكذب ولا قسم ثالث
عند الجمهور فكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع
اي التصديق والجزم بثبوت نسبته الى ما شمل عليها وانتفائها ولسنا نريد بالدلالة عليه
وجوده بحيث لا يتخلف عنها بل الجزم بحلفه وانما الدلالة لحالها كما في خبر المجنون والنائم
والسكران من عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بدلالة على
النسبة الخارجية دلالته على تحققها في احد الازمنة الثلثة سواء كانت كذلك في نفس الامر
اولا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية بيان ذلك ان اذا
قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت
فان كان الموجود في الواقع ان زيدا قايم طابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق
ايضا قامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر
عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يظن
عدم التغاير بين المطابق الذي هو في ما مثلناه قامة في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق
الذي هو قامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران
بالاعتبار كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام

مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالواقع
باحد الاعتبارين غير بالاعتبار الاخر اذا اسفر عندك ذلك فالصدق مطابقة حكمه
اى حكم الخبر الذى هو الانتفاء والانتزاع او نسبته للواقع والخارج وما فى نفس الامر والكذب
عدمها اى عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع لا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته
لاعتقاد المخبر وحقيقة الكذب عدمها اى عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر خلافا
للنظام ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل الساجد معتقدا ان
صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو الصدق
الشامل للعلم الذى لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذى يقبله والجهل المركب والظن
فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف
الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد
ولا مطابقة الخبر على ما هو القاعدة فى دخول النفى على كلام فيه تقييد كان الظاهر
ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين
الاعتقاد والشك والنظام فى لاثبت الواسطة فلا بد ان يقال ان عدم مطابقة الاعتقاد
اما ان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا ولا ان
حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الامرين خلافا للجاحظ واتباعه وما عداها
اى ما عدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول واسطة بين الصدق والكذب وتحقيق
كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة واعتقاد عدمها
او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذبها غير
المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقى ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم
المطابقة او بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون اعتقاد لنا فى المحتاج لمذهب
الجمهور الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده ونصه
اذا قال وحى مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد او لعدمه مدخل فى تحقق الصدق
والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ
حجة النظام قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم عليهم حكما مؤكدا بانهم كاذبون
فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل
فى تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا او واسطة والجواب ان الدليلين
اذا تعارضا فى الظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط التعارض وجب وما ذكره محمول
على رجوع التكذيب الى خبر بصريحه فى شهادتهم لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتهم
من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير
مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم او تضمنه المؤكدات
التى هى ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحينئذ
ان نفيد تأييد ما دخلت عليه فى بشعر بان الشهادة عن حد كامل وترهبه وافره والواقع
بخلاف ذلك او على رجوع التكذيب الى الخبر المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله لا فى نفس
الامر بل بزعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع
فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون فى خبرهم الصادق وهو
قولهم انك لرسول الله او على رجوع التكذيب الى حلفهم بانكار ما قالوا لما رواه البخارى فى
صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت فى غزاة فسمعت عبد الله بن ابى يقول لا تنفقوا
على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت
ذلك لعمى فذكره للنبى صلى الله عليه وسلم فدعانى فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبنى رسول الله وصدقه فاصابنى هم لم يصبنى مثله قط فجلست
فى البيت فقال لى عمى ما اردت الا ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى اذا
جاءك المنافقون فبعث الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان الله صدقك يا زيد حجة الجاحظ قوله
افترى على الله كذبا ام به جنة وقرر استدلاله ان الكفار حصروا اخبار النبى صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر
كما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انى لفى خلق جديد افترى على الله كونه خبرا لجاز الجد
كونه خبرا لجاز الجد غير الكذب لانه قسيم وقسيم الشئ لا يجوز ان يكون غيره وغير الصدق لانهم
اعتقدوا عدم صدقه فكيف يردونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فحيث ان يكون
من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب لكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا فى نفس الامر فاستبان
المذهبان الاولان وثبت الواسطة وهو المطلوب والجواب ان معنى قوله ام به جنة ام لم

ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم كاذبا وهذا التفصيل الذى ذكره فى مخالف الواقع
محصور فيما اذا لم يكن مكلفا بالاخبار لحلاف ما اخبر عنه وناجيا باعتقاده واما ان
كان مكلفا بذلك فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله فهو كاذب والخبر
كذب وهذا كالاخبار بان الله تعالى جسم وان له ثانيا وسما اخبر بذلك لشبهة اجراه وان لم
يفسق كالاخبار بالشفاعة للفساق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه وانت خبير بان هذين
الفصلين يتعاندان بحيث يقتضى كل منهما دلالة **واذا قد عرفت** ان الخبر يقسم الى صدق وكذب
فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لم يعلم به احدهما وقد وضع لكلام الله
الاقسام فصلا وقال **فصل والمعلوم صدقه** من الاخبار منه ما هو متفق عليه
ومنه ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة **الاول** خبر الله تعالى فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه
من النقص الذى لا يجوز على الله **والثانى** خبر رسوله صلعم لانه معصوم عن الكذب عمدا على
الاطلاق وسهوا فى التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم وتقرر **والثالث** ما علم وجوده بخبره
ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة فانها معلومة من ضرورة الدين
او نظرا كقولنا العالم حادث وكخبر احدنا الموافق لخبر المعصوم **والرابع** خبر الامة
كلها بشهادة الله تعالى ورسوله بعضمتها ق المختلف فيه سته **الاول** الخبر المحفوف
بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مرض عنده سواه مع خروج الناس على هيئة منكر وخروج
الملك وتراجم الجنازة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه
وقول النظام والجوينى والرازى والامدى وابن الحاجب والبيضاوى وظاهر
كلام الرازى حيث قال فى المنتخب والباقون انكروه ان المنكرين لا فادته العلم هم الاكثرون **والثانى**
الخبر المتواتر وهو فى اللغة ما تتابع من الامور واحدا بعد واحد سمى بالوتر ومنه قولهم ان رسلنا
ترى وفى الاصطلاح خبر بلغت رواته عددا لا يكذب عادة اى يستحيل فى
العادة وقوع الكذب من ذلك العدد خلافا للسمنية وهم قوم من الهند وكذا البراهمة
وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه ماضيا
وحاضرا عند اكثرهم وماضيا فقط عند الاقل منهم حتى قال الاعلم فى غير الضروريات الا ما يتعلق
بالحواس دون الاخبار وعنها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضرورى ضرورة بالبلدان
النائية كمكة والمدينة **والثالث** الماضية كالانبيا والخلفا والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات

يفسر لذكره قسما للاخبار تعبير عن هذا بذلك لان المجنون لا افتراء له اذ الافتراء هو
الكذب مطلقا بدليل عليه استعمال العرب ويقال انه للغة عنهم والمجنون لا عمد له فقولهم به
جنة لتنزيههم للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء فيكون هذا حصر الكذب فى تعمد الكذب
عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلاله بما روى عن عايشة وقد سمعت خبره واه بعض
الصحابة والله ما صدق ولا كذب تعارض بما روى عنها انها قالت فلان يكذب
ولا يعلم انه يكذب على انه لجواز انها اردت ولا كذب تعمدا الحيثية اللطن بالراوى جمعا بين
الادلة وقد استدل بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ
فى الكذب لانه لو كان كما قال لم تكن لقوله فهم يعلمون فايدة بل يكون تكرارا صرفا فاما قوله تعالى
ويحسبون انهم على شىء الا انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهرة على ابطال المذهب
الاول وابطال ما عداه منها ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شىء انهم معتقدون
لصحة ما حلفوا عليه وهو هم كاذبون لانهم المعنى انهم يحلفون لله فى الاخرة انهم ما كانوا مشركين
كما يحلفون لكم فى الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شىء من المنع بالايمان الكاذبة الا انهم هم
الكاذبون فى حلفهم انهم ما كانوا مشركين فكيف يصح النقض بانهم يعتقدون هناك صحة ما يحلفون
عليه مع الاضطرار الى علم ما اخبرتهم الرسل ورد لو لم تكن الله سبحانه وتعالى فى الصدق والكذب
مغايرة لما تقدم حاصله موافقة الحاحظ فى نفى الصدق وموافقة النظام فى نفى الكذب ان كان
ثم اعتقاد فالواسطة عنده ملك صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا من دون اعتقاد
كخبر الساهى والمجنون والنايم والشاك ومطابق لاعتقاد دون الواقع وهو الجهل المركب واما
مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة فى قوله الحاحظ كذب فى هذا القول ومن
اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام فانه صرح فى شرح التجريد فى باب الاقرار
بان اقرار الهازل لا يوصف بكذب ولا صدق وفى كلام فيه فى الشهادات ما يدل على ان خبر الناسى
والنائم يوصف بالكذب اذا خالف الواقع فحالف كلامه من هذا الوجه هذا القول والشيخ الحسن
الرصاص قوله الخ حاصله ان مطابق الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب فى صور
احدها ان مخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والظاهر ان صدق الخبر لا عن امارة سواء وافق الاعتقاد
اولم يكن ثم اعتقاد واما ان صدق الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يتم خبره كذبا ولا يسمى كاذبا وهذا
كان يخبر انسان بخبر يعتقد وهو زيد ثم يخبر انه تذلل ويكشف عن قدومه فالمخلوع لغة وشرعا

لا فرق بينهما فما يعود الى الجرم وما ذال الاتيا لاجيال قطعا وقد اورد عليه شكوك
منها ان التواتر لا ينفع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل الطعام واحد وهو ممنوع عاده ومنها
انه لو نفع لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد ويجوز على الجملة اذ لا تنافي كذب واحد كذب
الاخرين قطعا ولان الجملة مركبة من الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع
قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وكون الكذب تابعا في حصول العلم ومنها انه لو افاد العلم لادى
الى تناقض المعلوم من الجواز ان يخبر جمع كثير بشيء ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق
اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى صلوات الله عليهما انه قال لاني بعدي وهو
بينا في نبوة نبينا صلعم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك
لما فرقنا بين ما شاهدناه وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في التواتر للمخالفة والكل فورد واما اجماع الامة
دليلنا ضروريا وما ذكر نموه تشكيك في ضروري فلا يسمع واما تفصيلا فالجواب عن الاول
بانه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي هنا لاجيء الطعام وعن الثاني بان حكم الجملة قد
تخالف حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة والعشرة تعلق ونفي والواحد لا يغلب ولا
يفيق وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في لازم المحمول واما الامور الخارجية فلا وعن
الثالث بانه فرض محال وعن الرابع منع كما لا العدد في جميع المراتب وعن الخامس بان الضروري
انواع مختلفة يفارق بعضها بعضا بالسرعة وعدمها وعن السادس بان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز العناد والامر بخلاف السوفسطايية **واذا عرفت** ان التواتر يفيد العلم فهنا
مسئلة تشتمل على امور ثلثة اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري او نظري
وثانيها في الشروط التي لا يحصل عند العلم من دونها والخلاف فيها وثالثها في التواتر المعنوي
اما الاول فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين عليهم صرح به في كتاب البالغ المدرك
والجمهور من ائمتنا والفقها والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة **وهو ضروري لو قوعه** لمن لم ينظر
في احوال المخبرين من العدد وانتفاء المواطاة ونحو ذلك **ولمن لم يبلغ حد النظر كالصبيان**
والبله الذي لا يتاتى منهم النظر ضرورة ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين **وقيل** بل العلم
الحاصل على التواتر **نظري** وهو قول البغداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحمي والمعتزلة

والحوثي

ينتفي اللازم وهو قول اربعة صادقين واسقاوه ليس لاسقا القول ولا لاسقا
الاربعة لوجوبها فتعين ان يكون لاسقا الصدق وباسقاطه ينتفي الكذب
لعدم الواسطة واذا انتفى كذبهم لم يخبر انضم الى البركة لحلوها عن الفايدين والجواب
ان ما ذكروه من الشرطية مبني على ما يجي لهم من ان كل خبر افاد علما بواقعه لشخص مثله
بعيدا العلم بغير ذلك الواقعة وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا ساوى الخبران في القرائن
العايدة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقايع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري
بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواها من كل وجه بعيد عاده وقولهم لان
الحكم على الشي حكم على مماثله مع الاختلاف **نعم** اذا استوى الخبران من كل وجه
حصل المماثل ويلزم الصدق ولكنه في غايه البعد **و** قيل لا يكفي اربعة بل لابد من
خمسه واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي العضاه وابن برهان بعضها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وبحجة القاطعين
بمثل ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاده قول خمسه صادقين الى آخره والجواب
كالجواب وقد اورد على الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسه قد يكون موجبا للعلم دون
البركيه وقد لا يكون موجبا له فنعلم كذب واحد من البركة لان الخمسه ليس محلا للعلم
حتى تساوتا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل للعلم عداله الاربعه وضدهم خلاف
الاربعه فانه يجب البركيه فيه لاجل ان هذا العدد ليس محلا للعلم فتعدل البركيه
فلا يكون البركة مشركه بينهما بل يحصل الاربعه **و** قيل قد يحصل به العلم **سبعه** ذكره
القول انه صاحب الفصول ولعله من مقالات الباطنيه **و** قال الاصطخري اقله **عشره**
لان ما دون العشره احاد **و** قيل **اثنى عشر** كعدد النقبا في قوله تعالى **و** بعثنا منهم اثنى عشر
نقيبا وذلك لانهم نصبوا للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا
و قال ابو الهذيل اقله **عشرون** لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين **و**
خص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم **و** قيل اقله **خمسه وعشرون**
لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا كما قال اهل التفسير
اربعين رجلا فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لنبي لاحتياجه الى من يتوثر به امره **و**
قيل اقله **سبعون** لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لانهم

و قيل في اقله **غير ذلك** كما قيل من انه ثلثمايه وبضع عشره عده اهل غزوة بدر لان الغزوة
تواترت عنهم وكما حكى الواسطي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعه الرضوان قال في البرهان فيهم
الف وتسعمايه وهذه الاقوال **مما لا دليل عليه** وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يفيد شبهه
فضلا عن ان تكون حجه لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط
الاعداد في افاده العلم وذلك ظاهر **والصحيح اختلافه** اي عدد التواتر في تحصيل
العلم **واحد لاختلاف المخبر** والمراد به الجنس وذلك في الذكر والحر والتنزه عن الكذب
وتباعد الدار وان ينتفي تهم الاغراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عاده كاخبار
الملك اذا اخبر واعرف احواله الباطنه وفي انتفاء تلك الصفات وكذلك **و** باختلاف
المخبر وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعه ولا يحصل لاخر بذلك الخبر وذلك
لاختلافهم في فرس اثار الصدق والادراك والفطنه **و** باختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى
على الذكي ان لاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر العاقل والكافر وكذلك اختلاف
المخبرين والسامعين واما الشروط الفاسده فقد بينها بقوله **واشتراط العدالة** في اهل
التواتر **والعداله** فيهم **و** كون **العضو** منهم عند الامامية وابن الراوندي والى الهذيل
لانه اشترط عصمتهم حيا او وجود المعصوم فيهم **واهل الذله** عند اليهود **و** يحصل
اختلاف النسب فيهم **و** اختلاف **الدين و** اختلاف **الوطن** وجميع ما ذكروه فاسد
لحصول العلم بدونه ضروره والجميع شبهه واهيه اما الاولان فلان الكفر عرضه للكذب
والتحريف والاسلام والعداله ضابط الصدق والتحقيق ولهذا اختص المسلمون بدلالة
اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بمثل المسلمين مع كثره عددهم
وليس ذلك الا بان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنه الكذب فعدمهما يكون
شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطنيه لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا واما دلالة الاجماع على الصدق فانما احصت بالمسلمين
بالادلة السمعيه دون العقليه واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم
انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال في الاصل او الوسط بان لا يكون المخبر
فيهما متصفين بالصفات المذكوره واما الثالث فلانه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع
الكذب اما الملازمه فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيحتمل على كل واحد واذا

جاز كذب الاحاد جاز كذب الجمع واما بطلان اللازم فلان تجوز الكذب ينافي
حصول العلم واحتجاجهم باطل اما اولا فلانه نصب للدليل في مقابله الضرورة لما
مر من القطع لحصول العلم بقول الكفار واما ثانيا فان حكم الجملة لحال حكم الاحاد
وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من
سمعه لاخبر التواتر واما الرابع فلان اهل التواتر اذا لم يشملوا على اهل الذلة لم يمتنع
تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشملوا عليهم فان خوف مواخذتهم بالكذب يمنعهم عنه
ولو صح ما ذكروه لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما
وعلى جميع الانبيا حيث لم يدخلوا في اخبارهما لانهم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول
العلم باخبارهما اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا اشرع من حصوله
بخبر اهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذمة به لخستهم واما
الخامس والسادس والسابع فلان اختلاف النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب
لغرض وهو باطل ايضا للعلم بحصول العلم باخبار مستوطني بقعة واحدة وان اختلفت اديانهم
وانسابهم كما ذكرناه في اهل سطيبة وشرط قوم ان لا يجمعهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فاسد
لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بالخبر المحكم واهل الجامع واقعة وقد مع كونهم
محصورين والفرق بين مستوطني بقعة واهل بلد لا يخفى **وقولهم** اي قول ابي الحسين البصري وابي عبد
الله البلخي ومن وافقهما كاسحق الجبائي الرصاص والقاضي جعفر بن حرب **كل خبر** من جماعة **افاد علما**
بواقعه لشخص **لشله** اي مثل ذلك الخبر في العدد سواء كان اهل الخبر الثاني هو اهل الاول او غيرهم
لجواز ان يفيد العلم بغيرها لذلك الشخص ولغيره قال ابو الحسين في المعتمد ومن جملة انه اذا
وقع العلم بخبر عدد ازيد ممن اخبرهن ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم لعاقل لوقوعه سمع كل
عاقل وقال ابو الله والمنصور بالله وابو رشيد والصاحبي الكافي وصاحب الجوهرة ان ذلك
واجب في العدد الكثير فاما القليل فيجوز ان يمنع العلم خمسة دون خمسة لشخص ودون شخص هذا محصل
الحالات في هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه صحيح **ان تساويا** لا في العدد وحده
كما ذكروه بل لابد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر **من كل وجه** لما علمن بن متاوف افادته
العلم بقعا وتها **وهو اي التساوي من كل وجه بعيد** جدا لقلتها وندورها واما الامر الثالث فقد
مر الكلام فيه بقوله **واختلاف الاخبار في الوقايع** يعني ان المخبرين اذا وقع عددهم

الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقايع الى اخبر وانهما مع اشتراك جميع اخبارهم
في معنى مشترك بين مجموعهما سواء كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كان يكون كل
واحد من الوقايع الى اخبر وانهما وجزءا من كل واحد منها او على جهة الالتزام كان يكون ذلك المشترك
خارجا لازما لكل واقعة فانه **يفيد تواتر القدر المشترك** ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه
وتطابق اكثرهم ان يحمى **كشجاعة على علم** فان الاخبار بوقايعه في حروبه من انه قتل في يوم كذا
وقتل يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا وكذا دل بالالتزام على شجاعة وذلك لان الشجاعة
من الملكات النفسانية يمتنع ان يكون الهزم المحسوس او حزامه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم
والقتل في الوقايع الكثيرة فتكون دلالة الهزم ونحوه في الوقايع الكثيرة على الشجاعة بطريق
الالتزام **ومن ذلك جود حاتم** فان ما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والغنم وغيرها
يدل بالتضمن على جوده وجعلت هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة
يطلق على الملكة النفسانية وفي الاثر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو
الظاهر وهو اعطى ما ينبغي لا لغرض مطلقا فيكون خبر الاعطاء المخصوص مثلا دلالة كل
واحد من خصوصيات الاعطاء عليه بطريق التضمن ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن
دلالة كل اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية تمنع ان يكون خبر من الاعطاء
المخصوص بل يكون من الدلالة الالتزامية **واعلم** ان ها بين الدلالتين المذكورتين
في المثالين معلومتان قطعا من جهة التواتر وان لم يكن شيء من الوقايع الجزئية معلوما
قطعا والحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية المتعلقة لخصوصيات الوقايع لها حالتان
حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي في حالة الانفراد لا تفيد علما قطعيا اصلا لا لخصوص
الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين ولا بالشجاعة والسخاوة المطلقتين وهما القدر
المشترك بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة اخبار الاحاد فلا تفيد علما قطعيا
واما في حالة الاجتماع فتفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين
ولا تفيد علما قطعيا لخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر
المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد فتامل والله
تم اخلص العلم بصدقه قوله **ومنه عند الاكثر خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه**
اي وقع الاجماع من الامة او من المعتبرة على العمل به واحد الحكم عنه وذلك **للعصمة** للامة

والعترة عن الخطا فلو كانوا مخطئين لجاز الاستناد اليه وقيل انما يعلم قطعا
بمع الحكم من اهل الاجماع بعصمتهم عن الخطا في الاحكام خلافا للعلم بمقتضاه
فيجوز ان يكون العمل حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه خطيتهم في الاستناد لا فيما
يلزم ان لا يجوز اجتماعهم على دليل لانه يجوز بعد الامة له فلا يستلزم خطأ دليل اخر لهم في
له في الحكم والرابع اختلف في العلم بصدقه فقوله ومنه الخبر المسلمي بالقبول على الاصح وهو
ما كانت الامة او العترة بين عامل به ومتاول له وذلك لعصمة الاجماع على الصحة
متضمن بصحته ما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل به بعض وتاوله اخرون لعدم الحاجة
الى تاويل الباطل وهذا قول اكثر ائمتنا واتى هاشم وبعض المحدثين وقاضي القضاة والغزالي
والجمهور على انه ظني قالوا لان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد فلنا مسلم لكن المدعى قطعيته
لاخروجه عن الاحاد ولانا في بين القطع والاحاد لجواز اخذ الخصوص بالقرائن واما الخبر
العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل بغيره على الحلاف
في حجيته قوله الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع واختاره فيما حكاه
ابو سعيد الخدري وعباده بن الصامت من جبر الضرف وما رواه غيرهما من جبر الحرم المعة قال
لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبها وانكروا على من خالفهما صار كل واحد منهما حجة متبعة
فاجمع التابعون على العمل بهما ولم يجاوزوا المخالفين في ذلك وما ذكره لا حجة فيه وقوله لما اجمع
اكثر الصحابة على العمل بموجبها وانكروا على من خالفهما صار كل واحد منهما حجة متبعة احتجاج
بنفس المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لا حجة فيه لجواز اجماع اهل العصر الثاني على احد
قولي الاولين كما سبق والحاصل انما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه خبر الواحد في مشهد
جماعة لا يتعذر اطلاعهم الكذب شرعا بما لو كان لعلموه وذلك بان يكون المخبر به ظاهرا مكشوفا للاحساس
ولا مانع يصرفهم عن تكذيبه من تدليس او رهبة فسكت ذلك الجمع الكثير ولم يكذبوه
فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بصدقه مع علمهم
بكذبه لم يجز ان يسكتوا لان الدين مبناه على تكذيب الكاذب وبثه وكفه عنه وحذر من الكذب
ضررا فاذا لم يتصرف عنه صارف وجب ان يكذبه باجمعهم او لبعضهم ان كان كاذبا والسادس ما
اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه على الاصح ما اخبر به لحصره عليهم مع دعوى علمه اي دعوى
المخبر علم النبي صلى بما اخبر به مطلقا دينيا كان او دنيويا او مع عدمها اي دعوى العلم ان

كان المخبر به دينيا لم يعلم من الدين خلافه او علم خلافه ولكنه يجوز بعضهم
بان لا يجوز منع من جواز سخه مانع او كان المخبر به دنيويا لا يجري عليه بان يكون ظاهرا
لا يسر فيه ولم ينكره فان استاكه عن انكاره ما هذا شانه يدل على صدقه وحاصل ما ذكرناه
ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول بما اخبر به اولا ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله
عليه مع كونه كاذبا يقضي بصدقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينيا او دنيويا
وعلى الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شريعته اولا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا كان لها
في الدين وان علم فان كان مما لجواز تغيره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز ان يكون
مما لا يتوفر الدواعي لكفي كافر الى كتبه وعلى الثاني ان علمنا انه لا يخفى عليه صدق الخبر
من كذبه فسكوته دليل الصدق والا فلا لجواز ان يكون على المنكر والاشهاد فصل
والعلوم كذبه منه ما كذبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم اوجع يستحيل تواطؤهم على الكذب
عادة والكل ظاهر وما علم خلافه ضرورة كقول القائل النار باردة او نظر كقول العالم
العالم قديم وما نقل عنه عليه السلام بعد تدوين الاخبار واستقرار السنن وما بحث عنه
بحثا بليغا فلم يوجد في بطون الكتب المدونة لجمع الاحاديث ولا في صدور الحفاظ من
اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا نفوسهم في ضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار
قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم نجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب
الفلاني فلا شاهد فيه ومنه في الاصح خبر الواحد المفرد بما يتوفر الدواعي الى نقله وشروط
فيه بان يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يتوفر عليه الافراد فلا يدل الانفراد
على الكذب وتوفر الدواعي الى نقله اما لتعلقه بالدين اي باصل من اصوله والا لم يتوفر كما يجي
ان شاء الله وذلك كاصول الشريعة كصلوة سادسة يفرد بنقلها واحد او اثنان وكالحبر
بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة عمر وعلى امامة الاثني عشر او بكونه توفر الدواعي الى نقله
لغرابته كفرد خطيب على منبر في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد بنقله واحد او اثنان او بكون
التوفر للجميع من المتعلق باصل من اصول الدين والغرابة كمعارضة القرآن لو اخبر بها مخبر
وانما جعل من المعلوم كذبه للقطع بكذب مدعيها اي معارضة القرآن ومن كذب من ادعى ان
بين مكة والمدينة اعظم منها فلو لم يجب بوائر ما وقع لمشهد عظيم ما يتوفر الدواعي على نقله لجاز
ان يقال ان القرآن قد عورض وان بين مكة والمدينة اعظم منها لكنه لم ينقل لانه لم يحصل

لنقلها بقدر الا تواتر والدواني والمفروض خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية
ذهابا منهم الى ان النبي نص نصا جليا على امامة الاثني عشر وامامة ابي بكر ولو نقل نقلا
متواترا مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله لحكمنا بان الانفراد بهذا شاذ لا يدل
على الكذب واجيبوا بانه ان لم يفد العلم انتفى الحامل على الكتمان للجزم بحصول الجزم بالكذب
والمعدم حق وكذلك الثاني سلمنا حقية المقدم ان الحوامل المقتضية على كتمان الاخبار
كثيرة كالخوف والهالة التي للملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الاغراض الحاملة على
السكوت او الكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفا الحوامل المقتضية لم يحصل الجزم بانتفائها
وبانتفايه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لو نقل النصارى كلام المسيح في المهد نقلا متواترا
مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم
الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة بالاحاد مع انهام الغرائب ولم نتوقف ايضا مما يعلم من
الدين مع توفر الدواعي الى نقله كاوراد الامامة وسنتها واوراد الحج عن الغير وقرائنها وقراءة
البسملة في الصلوة وتركها والجواب ان قولهم لم يعلم انتفا الحامل على الكتمان المدعى
حقيته ممنوع وان انتفا الحامل تعلم بالعادة كالحامل على اكل الطعام واحد فانه معلوم
الانتفاء عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فانه جرا بمشهد عظيم فلا نسلم عدم النقل
تواترا وعدم التواتر لا ينبه البنا لجواز ان يكون لانقطاع المخبرين في الوسط او في الطرفين الاخير
وان جرا بمشهد جمع قليل لم يتوفر الدواعي وجوه مما يحتمل فيه وهكذا الكلام في المخبرات ما كثرة
شاهدوه تواتر وما قل فغير محل النزاع مع انا لا نسلم انها مما تتوفر الدواعي على نقلها لا غنا
القرآن عن نقلها الينا وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات واقواها ضعفت الدواعي
الى نقل غيره واما الفروع فليست مما ذكرناه لعدم الاصالة فيها والغرابة ولو سلم فالاستمرار
والتكرار اعني عن النقل وذلك انها انما نقل للتعليم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك وليس
منه اي مما يحتمل فيه حديث الغدير والمنزلة ونحوها للتواتر لبحث في كتب الحديث فان من
اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها اما حديث الغدير فاخرجه المجاملي في امالية عن
ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان وابو
نعيم في فضايل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه وهو ولكل مومن واحمد
في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا دعوا عليا ان عليا مني وانا منه وهو ولي

خبر الغدير

كل مومن بعدي وابن ابي شيبة عن عمر بن حصين بلفظ علي مني وانا منه وعلي ولي
كل مومن بعدي واحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع في علي
فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضايل الصحابة عن زيد بن ارقم
والبراء بن عازب معا بلفظ الم تعلموا ان الله ولي وانا ولي كل مومن من كنت مولاه فعلي مولاه
والطبراني عن حبشي بن جنادة اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه
واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
يعني عليا والطبراني ايضا عن حبشي من كنت مولاه فان هذا مولاه
يعني عليا اللهم من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن بغضه
من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا اجد احدا في الارض من بعدي اعدل من الصالحين
غيرك فاقض عني فيه بالحسنى والدلمي عن بريدة بلفظ يا بريدة ان عليا وليكم بعدي
فاحب عليا فانه يفعل ما يومر واحمد في مسنده وابن حبان وسفوته والحاكم في المستدرك
وسعيد بن منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يا بريدة الست اولى بالمومنين من انفسهم من
كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر رجلا
من الصحابة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة والحاكم في
المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم
وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضايل الصحابة عن سعد بن ابي وقاص والخطيب
عن انس بن مالك هؤلاء بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
والطبراني عن عمرو بن ابي مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد ايضا عن بريدة واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب
والطبراني عن جرير وابو نعيم عن جذب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي
والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد
الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن
ابي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر

كلا وبي

ابن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث وابو نعيم في فضايل الصحابه عن حبي
ابن جعده عن زيد بن ارقم وابن عقده في كتاب الموالاه عن حبيب بن بديل بن ورقا
وعبيس بن ثابت وزيد بن ثراجيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وتسعه عشر
رجلا وابو ابي شيبه عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبه واحمد والنساي
وابن حبان والحاكم وسعيد بن منصور عن مرثده والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم
من كنت وليه فعلي وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وادر الحق
به وانصر به واضربه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني
عن محمد بن ابي عبيده بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم ان علي وصدقني
فليتول علي بن ابي طالب فاني ولا يته ولا يتي وولايتي ولايه الله والطبراني عن عمرو
ابن ثراجيل بلفظ اللهم انصر عليا اللهم آلوم من آلوم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي
فسلم لا مقال مرجع الجوامع للاسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثله قال لما رجع رسول الله
صلعم من حجه الوداع ونزل غدير خم فامر بدوحات فقممن ثم قام فقال كاني قد دعيت
فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مومن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه
فعلي وليه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد انت سمعت من رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم فقال ما كان في الدوحات احد الا قد راه بعينه وسمعه
باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطيه العوفي عن ابي سعيد الخدري مثل ذلك اخرجه
ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسال عن علي فقال
كنا مع رسول الله في سفر بين مكة والمدينه فنزلنا منزلا يقال له غدير خم فاذن الصلاة
جامعة فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس الست اولى بكل
مومن من نفسه قلنا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مومن من نفسه قال فان
من كنت مولاه هذا مولاه فاخذ بيد علي ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه اخرجه جرير انتهى وعن عطيه العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم اخذ بعضدي يوم غدير خم يا رض الجحفه ثم قال يا ايها الناس الستم تعلمون اني

اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابو جرير
ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من كنت وليه
فعلي وليه اخرجه ابو جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلا قال خطب علي فقال انشد الله
امرا مسلما سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يوم غدير خم اخذ بيدي يقول الست
اولى بكم يا معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد فقام بضعه عشر رجلا
فشهدوا وكنت قمت فيما قمت من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه
السلام قال قال رسول الله صلعم الست اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فهو
وليه اخرجه ابن ابي عاصم وعن البرا بن عازب قال كنا مع رسول الله
صلعم في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي الصلاة جامعه وكسح لرسول الله صلعم تحت شجرة
فصلى الظهر فاخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مومن قالوا بلى فاخذ بيد علي فقال
اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال
هنيا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنه اخرجه ابن ابي شيبه وعن حبابن
ابن عبد الله قال كنا بالجحفه بغدير خم ونحن نكثير من جهينه وفزاره وغفار فخرج علينا رسول
الله صلعم من خبا او فسطاط فاشار بيده يدنا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه النساي وعن حرب البجلي قال شهدنا الموسم في حجه مع رسول الله صلعم وهي حجه الوداع
فبلغنا مكانا يقال له غدير خم فنادى الصلاة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام
رسول الله صلعم وسطنا فقال ايها الناس ترشهدون قالوا نشهد الا اله الا الله قال
ثم قالوا وان محمدا عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب
بيده على عضد علي فاقامه فنزع عضده فاخذ بذراعيه فقال من كان الله ورسوله مولاه فان
هذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيبا ومن ابغضه
فكن له مبغضا اللهم انك لا تجد احدا استودعه في الارض بعد العبد من الصالحين فاوصى به
الحسن اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصح عن علي عليه السلام
ان النبي صلعم حضر الجحفه ثم خرج اخذا بيد علي ثم قال ايها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمومنين
ان الله ربي قالوا بلى قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد ترك فيكم ما ان اخذ

به لن تضلوا بعده كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي وعترتي ثم قال
نشدت على الناس من سمع رسول الله صلعم يقول يوم غدير خم الست تعلمون اني اولى المومنين من انفسهم
قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقام اثني عشر
رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن سعيد بن سعد قال شهدت عليا على
المنبر ناشد اصحاب رسول الله صلعم من سمع رسول الله صلعم يوم غدير خم يقول ما قال فقام
اثني عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلعم
يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني في
الاوسط وعن ابي يحيى عن عمرو ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا سمعنا عليا يقول
انشدت الله رجلا سمع رسول الله صلعم يقول يوم غدير خم لما قام فقام ثلثة عشر رجلا
فشهدوا ان رسول الله صلعم قال الست اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ
بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني
في الاوسط واجب من احبه والبغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من تخذله اخرجه البزار
وابو جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح غير ابن حجر ولكنه شيعي
وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه قال فزاد الناس بعد اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن راهويه
وابن جرير وعن زاذان بن عمر قال سمعت عليا في الرحبة وهو ينشد الناس من سمع رسول الله
صلعم يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثني عشر رجلا بدريا فقالوا
نشهد انا سمعنا رسول الله صلعم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمومنين من انفسهم وازواجي
امهاتهم فصلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
اخرجه عبد الله بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والحطب في ماتركه وسعيد بن
منصور وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري
وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه
عن شجرات بالبطحا متقاربات ان ينزلوا بهن ثم قام فقال ايها الناس اني قد نبات اللطيف
الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي
[illegible]

فقال اليس تشهدون الا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق
وان البعث حق بعد الموت وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا
بلى نشهد قال قد بلغت وجهدت ونصحت قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس ان الله تعالى
مولاي وانا مولى المومنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني عليا واخر
الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضياء
المختار وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان عليا
عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال نشدت الله تعالى من شهد يوم غدير خم الا قام فلا يقوم رجل
بين اثنين ولا يقوم الا رجل سمعه باذنه ووعاه قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وابو
ابن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو رافع
الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال من قريش فقال
علي رضي الله عنه وغيرهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله صلعم من حجة
الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه وآله فامر بشجرات فكسحن وانثى عليهن
ثوب ثم نادى بالصلوة فجئنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس انه قد اتاني
قالوا فذكرت قال اللهم اشهد ثلث مرات ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني مسؤل وانتم مسؤلون
ثم قال الا ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة شهركم هذا وحرمة بلدكم هذا اوصيكم بالنسا
اوصيكم بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه فقال على صدقتم وانا على ذلك من الشاهدين اخرجه ابن عقده وعن
عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة
الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن سمرات بالبطحا متقاربات ان لا ينزلوا بهن
حتى اذا نزل القوم اخذوا منازلهم ساوهر ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذب عن مرفق القوم
حتى اذا نودي للصلوة عمدا اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة
وهاسمر معروف فقال ايها الناس انه قد نبات اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي
يليه من قبله واني لاظن اني ادعا فاجيب واني مسؤل وانتم مسؤلون فما انتم قايلون
قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال الستم تشهدون الا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال

اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاى وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن
كنت مولاه فعلى مولاه فاخذ بيد على فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث العلين اخرجه ابن عقده فى الموالاه وفى كتاب
العقد فى عيون صحاح الاخبار للشيخ ابى الحسين يحيى بن الحسن البطريق الاسدى عن جعفر بن محمد
قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اخذ رسول الله صلعم بيد
على وقال من كنت مولاه فعلى مولاه ورويه بالاسناد الى البرسى عازب قال لما انصلنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع بغدير خم نادى ان الصلوة جامعة وكسح
للنبى صلعم تحتين فاخذ بيد على فقال الست اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله
قال الست اولى بكل مومن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولاه لمن انا مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابى طالب اصبحت مولاى وكل مومن
ومومنه ورويه بالاسناد الى ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك الاية نزلت فى على بن ابى طالب عليه امر النبى صلعم بان يبلغ فيه فاخذ رسول
الله صلعم بيد على فقال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفى
تفسير الثعلبى فى قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع سئل سفين بن عيينة عن قول الله عز
وجل سال سائل بعذاب واقع سئل سفين بن عيينة عن قول الله عز وجل سال سائل بعذاب
واقع ممن نزل فقال لقد سالتنى عن مسالة ما سالنى عنها احد قبلك حدثنى جعفر بن محمد
عن ابيه عليهما السلام قال لما كان رسول الله صلعم بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ
بيد على فقال من كنت مولاه فعلى مولاه فشاع ذلك وطار فى البلاد فبلغ الحارث بن النعمان
الفهرى فاتى رسول الله صلى الله عليه على ناقته حتى اتى الابطح نزل عن ناقته وانا خها وعقلها ثم اتى
النبى صلعم وكان فى ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد الا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلى خمسا فقبلناه منك وامرتنا ان نصوم شهرا فقبلناه
منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم يرض بهذا حتى رفعت بضبعى ابن عمك وفضلته علينا
وقلت من كنت مولاه فعلى مولاه اهذا شئ منك امر من الله فقال والذى لا اله الا هو انه من
امر الله فولى الحارث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا
فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط

سقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب
واقع للكفرين ليس له دافع وقال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين الصحاح الستة الجزء
الثالث من جمع ابى الحسن رزين العبدرى اما ما رواه المحدثين فى باب مناقب امير المومنين على
ابن ابى طالب وذلك على حديث الكتاب من صحيح ابى داود السجستانى وهو كما رواه النسائى
ومن صحيح الترمذى على ترجمه وزيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه قال من كنت مولاه
فعلى مولاه وفى مناقب الحافظ ابى الحسن على بن محمد بن المغازلى الواسطى الشافعى بالاسناد الى
زيد بن ارقم قال اقبل نبى الله صلعم من مكة فى حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة
بين مكة والمدينة فامر بالدوحات فقم ما تحتهن من شول ثم نادى الصلوة جامعة فرفع
الى رسول الله صلعم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه ونومن
به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيات اعمالنا ثم ساق الخطبه وحديث
الثقلين ثم اخذ بيد على بن ابى طالب فرفعها وقال من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه قالها ثلاثا اخر الخطبه **واما حديث المنزله** مثل ما اخرجه
مسلم عن سعد بن ابى وقاص والترمذى عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلعم انه قال لعلى
انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وما اخرجه احمد فى مسنده والبخارى
ومسلم فى صحيحهما والترمذى وابن ماجه عن سعد بن ابى وقاص عنه صلعم انه قال لعلى
اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى الا انه ليس بعدى وما اخرجه ابو بكر المطيرى
فى جزئه عن ابى سعيد الخدرى عنه صلعم انه قال على منى بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى
وما اخرجه احمد فى مسنده والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس رضى الله عنهما عنه صلى الله عليه
واله انه قال لعلى اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى الا انه ليس منى انه لا ينبغى لى ان
اذهب الا وانت خليفتى وما اخرجه الطبرانى عن مالك بن الحسين بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده
عنه صلعم انه قال لعلى اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه الحاكم فى مستدركه عن
على عليه السلام عنه صلعم انه قال له اما تقول بقول قريش ما اشرع ما خلف عن ابن عمه وخذله
فان ذلك فى شوء قالوا ساحر وكاهن وكذاب اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبى
بعدى واما قولك انى غرت لفضل الله هذه ايها ومن فضل جانا من البر فيعه واستمتع به انت
وفاطمه حتى اتيكم الله من بعده فان المدينه لا تصلح الا لى او لك وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر

عنه صلعم انه قال انا على منى بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وما اخرجه الطبرانى
عن ابن عباس عنه صلعم انه قال لعلى قوم فما صلحت ان تكون الا انت اذا تراب اغضبت على حين اخذ
بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون
من موسى الا انه لا نبى بعدى الا من احبك وخف بالامن والايمان ومن ابغضك اماته الله
ميته الجاهليه وحوسب بعمله فى الاسلام وما اخرجه العقيلى عن ابن عباس عنه صلعم انه
قال يا ابا سليم ان عليا لحمه من لحمى ودمه من دمى وهو منى بمنزله هرون من موسى واخرج
الطبرانى عن اسماء بنت عميس عنه صلعم انه قال انا على انت منى بمنزله هرون من موسى الا انه
لا نبى بعدى ومارووى عن ابن عباس انه قال عمر بن الخطاب كفواعن ذكر على بن ابى طالب
فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى على ثلاث خصال لان يكون لى واحده منهن
احب الى مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيده بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله
صلعم والنبى صلعم متكى على على بن ابى طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال انت يا على منى بمنزله
هرون من موسى اول المومنين اسلاما وايمانا ثم قال انت منى بمنزله هرون من موسى
وكذب على من زعم انه يحبنى ويبغضك اخرجه الحسن بن بدر فمارواه الحلفا والحاكم
والشيرازى فى الالقاب وابن النجار ومارووى عن على عليه السلام ان النبى صلعم قال لعلى
ان يكن خليفتى قلت اتخلف عنك يا رسول الله قال الا ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى
الا انه لا نبى بعدى الا انه لا ينبغى ان اذهب الا وانت منى اخرجه الطبرانى فى الاوسط ومارووى عن سعد
ابن ابى وقاص قال خلف رسول الله صلعم على بن ابى طالب فى غزوة تبوك فقال يا رسول الله
تخلفنى فى النسا والصبيان فقال اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى غير انه لا نبى
بعدى اخرجه ابن ابى شيبه ومارووى عن سعد قال ما سببت عليا ما ذكرت ثلاثا قالهن رسول الله
حين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعطين هذه الرايه رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولنا لرسول الله صلعم فقال ادعوا لى عليا فاتى
وهو ارمد قال فادعوه فبصق فى عينيه ثم اعطاه الرايه قال سعد ولو وضع
المشان على مفرقه على ان است عليا ما سببته ابدا ما دمت سمعت من رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما سمعت اخرجه ابن ابى شيبه ومارووى عن مصعب بن سعد بن ابى وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله
صلعم على بن ابى طالب فى غزوه تبوك فقال يا رسول الله تخلفنى فى النسا والصبيان فقال

اما ترضى

اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى غير انه لا نبى بعدى اخرجه مسلم ومما
روى عن مصعب ايضا عن ابيه ان رسول الله صلعم خرج الى غزوة تبوك وخلف عليا عما
النسا والصبيان فقال يا رسول الله تخلفنى مع النسا والصبيان فقال رسول الله
صلعم اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى اخرجه الحفاظ
ابو عبد الله البخارى ومسلم بن الحجاج فى صحيحها والترمذى وابو داود والنسائى
وابن ماجه فى سننهم وانعقد الجمع على صحته حتى صار ذلك اجماعا منهم قال الحاكم النيسابورى
هذا حديث دخل فى حد التواتر قلت وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله
صلعم منهم على وعمر وسعد بن ابى وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعوية وجابر
ابن عبد الله وابو سعيد الخدرى والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وام سلمه وام سلمه واسما
بنت عميس وغيرهم واخرجه ابن المغازلى فى مناقبه عن سعد بن ابى وقاص من اثنى عشر طريقا
وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعوية بن ابى سفيان واما بخوها فكاحاديث
محبته عليه مثل قوله صلعم لعلى لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذى
والنسائى وابن ماجه عن على عليه السلام وقوله صلعم لا تحب عليا منافق ولا يبغضه مومن
اخرجه الترمذى عن ام سلمه رضى الله عنها وقوله صلعم عنوان صحيفه المومن حب على بن
ابى طالب اخرجه الخطيب فى تاريخه عن انس رضى الله عنه وقوله صلعم من احب عليا
فقد احبنى ومن ابغض عليا فقد ابغضنى اخرجه الحاكم فى مستدركه عن سلمان الفارسى
رضى الله عنه وقوله صلعم لفاطمه رضى الله عنها اسكتى فقد انكحك احب اهل بيتى
الى اخرجه الحاكم فى مستدركه عن اسما بنت عميس رضى الله عنها وقوله صلعم من كنت
ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعنى عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم
من احبه من الناس كلهم احبه ومن ابغضه من الناس كلهم ابغضه اللهم انى لا احد احدا
استوحه فى الارض بعد العبد الصالحين غيرك فافض عنى فيه بالحسنى اخرجه الطبرانى
عن حرير وقوله صلعم اوصى من امن بى وصدقنى بولايه على بن ابى طالب فمن تولاه فقد تولانى
ومن تولانى فقد تولى الله ومن احبه فقد احبنى ومن احبنى فقد احب الله ومن ابغضه فقد
ابغضنى ومن ابغضنى فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبرانى وابن عساكر عن ابى عبد
ابن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده وقوله صلعم الا ان صيد يا على انا حى وورد

صح
رجوعه ورد السلم
ح صحيح تركى
الايمان اللهم ٥

بعضي دمني وبحر مودتي ونشري ذمني فمن احبك في حوته مني فقد قضى نحبه ومن احبك
في حوته منك بعدي حشره الله له يا لامن والامان ومن احبك بعدي ولم ير لك خصم الله له
يا لامن والايمان وامنه يوم الفزع ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية
يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرجه الطبراني عن ابن عمر وقوله صلعم لعلي ان لامته
ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك
ابغضني فان هذه سبحضمن هذا يعني لحيته من رأسه اخرجه الديلمي وقطني في الافراد والحاكم
في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام وقوله صلعم ما ثبت الله حب علي في قلب
مؤمن قولت به قدم الا ثبت الله قدميه يوم القيمة على الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق
عن محمد بن علي عليهم وقوله صلعم له يحبك محبي ومبغضك مبغضي اخرجه الطبراني عن سلمان رضي
الله عنه وقوله صلى الله عليه من احب عليا فقد احبني ومن احبني فقد احبه الله ومن ابغضه
فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرجه الطبراني عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع
عن ابيه عن جده وقوله صلعم له من احبك فبحبي احبك فان لعبد لا ينال ولاية الا بحبك
اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلعم له لا يبغضك مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه الطبراني
ابن احمد في زياداته عن ام سلمه وقوله صلعم لا يبغض عليا مؤمن ولا يحبه منافق اخرجه ابن
ابي شيبه عن ام سلمه وقوله صلعم له لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني
عن ام سلمه وقوله صلعم يا علي طوبى لمن احبك وصدق فيك وويل لمن ابغضك
وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر وقوله صلعم لك من كن
منه فليس مني ولا انا منه بغض علي وسب اهل بيتي ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي
عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف المنافقين على
عهد رسول الله صلعم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلوة وبغضهم
علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس قال مثلت انا وعمر بن الخطاب
في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اطل القوم استصغروا صاحبكم اذ له يولوه امورهم
قلت والله ما استصغره رسول الله صلعم اذ اختاره لسورة براءة يقرأوها على اهل مكة
فقال لي الصواب ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلعم يقول لعلي من احبك احبني
ومن احبني احب الله ومن احب الله ادخله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد

مشاهير سوا الى القسم عشر من الازهار المعروف ببليل فانه غير مشهور وعن ابن عباس
قال خرج رسول الله صلعم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد
ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي
عليه قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلعم انه لا يحبني الا مؤمن
ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي وابو ابي شيبه واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه
وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه
قال كان علي يخرج في الشتاء ازارا ورداء قوبين خفيفين وفي الصيف في القباء المحشو
والثوب الثخين ولا ابالي بذلك فقيل لابي ليلى لم سألته عن هذا فقال وما كنت عنا
يا ابا ليلى لخبر قال لي والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله صلعم بعث ابا بكر
فسار بالناس فانهزم حتى رجع عليه وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه فقال رسول الله
صلعم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار
فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيأ فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما
اذاني بعد حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبه واحمد وابن ماجه والبزار وابن خزيمة وصححه
الطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلايل وسعيد بن منصور وم
وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلعم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار يفتح الله عليه جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره
فلما اصبح قال اين علي بن ابي طالب قالوا ما نرى رسول الله ما يبصر قال ايتوني به فقال النبي
صلعم ادن مني فدنا منه فتفل في عينيه وسحها بيده فقام على من كيه كانه لم ترمد
اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر وعن عائشة عنه صلعم
قال ان الله باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير محاب لعلي
هذا جبرئيل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب عليا في حوته وبعد موته والشقي كل الشقي
من ابغض عليا في حوته وبعد موته اخرجه الطبراني والبيهقي في فضايل الصحابة وعن علي
قال طلبني رسول الله صلعم فوجدني في حدول نايم فقال قم ما لوم الناس شمول ابا تراب
فرأني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك ان اخي وابو ولدي نقاتل عن
سنتي وتبوئ ذمتي من مات في عهدي فهو كفن الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات

يجبن لعد موتك فقد ختم الله له بالامن والامان ما طلعت شمس وغربت ومن مات
بجهلك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عليه في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال البوصيري
رواته ثقات وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلعم يقول لعلي ثلاث
خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الراية غدا رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلعم لعلي ثلاثا لان يكون لي
واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل علي رسول الله صلعم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما
تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وقال له حين خلفه في غزاته غزاها فقال
علي يا رسول الله اخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله صلعم الا ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة بعدي وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا
يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول الماهجرون لرسول الله صلعم ليراهم
فقال اين علي فقالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فصفق في عينيه ففتح الله على يديه
اخرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلعم طير فقال اللهم ائتني باحب
الخلق اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم
حديث الطير تلزم البخاري ومسلما اخرجه في صحيحهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم
عن ستة وثمانين رجلا كلهم ثقات عن انس واخرجه الحاملي عن سفينة خادم النبي صلى
الله عليه وسلم واستيفا ما جاء في احاديث الغدير والمنزلة ووجوب محبته عليهم الحاح
الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في اثبات ما اردناه من تواترها معنى على
ان بعضها ليس متواتر فيه فلا يقدح فيها عدم التواتر كما لا يخفى **مسئلة** ولا شك ان
الكذب **على الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع** اما في الماضي واما في المستقبل
وذلك لقوله صلعم فيما روي عنه **سيكذب علي** فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه
وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب **وشبهه** اي الكذب عليه **اما النسيان** من الراوي
بان سمع خبرا وطال عهده به فراد ونقص واظنه من كلامه ومن هذا النوع الذين يحدثون
باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها لحديث ولهما من غير ان شعروا

لعبد الله بن محمد بن ربعة الفدامي **او الغلط** بان يريد ان ينطق بلفظ فسبق
لسانه الى غيره ولم يشعر او يريد النقل بالمعنى فيبدل كلاما سمعه بما لا يطابقه
ظنا منه ان يطابقه **او لا فيرى** كوضع المنافقين المنفرين الى الغاة الضلال
بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة
انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل او خف
فزاد فيه او جناح فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك وامر
بذبحها وقال انا حملته على ذلك وكوضع الزنادقة لاحاديث تخالفه للعقل وسيرها
الى الرسول صلعم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شرعه وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه
كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المكسبين بذلك والمتزهدين به كابي
سعيد المدائني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من الحى الى امامة وميل
على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب بن دحية انه وضع حديثا في تصريح المغرب
وكما حكي عن عبد العزيز بن الحرث التميمي الحنبلي من رؤساء الحنابلة واكابر البغداديه
روى الخطيب هيثم بإسناده الى عمر بن مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل
عن فتح مكة فقال عنوة فطولب بالحجة فقال حدثنا ابن الصواف حدثني ابي قال حدثنا
عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة
اكان صلحا ام عنوة فسالوا عن ذلك رسول الله صلعم فقال عنوة فقال عمر بن مسلم فلما
سمعنا سالته فقال ضعه في الحال الذي جاء به الخصم وكوضع الذين يتدينون بذلك مع
اعتقاد الناس في افعال الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد هؤلاء اعظم الناس ضررا
لانهم يحسبون ذلك قربة اليه والناس يفتون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من
الزهد والصلاح فيقبلونها عنهم وقد ذهب الجواز الى الوضع قوم من الكرامية فمالا
يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس في الطاعة وزجرا لهم عن المعصية وحمل
بعضهم قوله صلعم من كذب علي متعمدا الحديث المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وشبث
بعضهم برواية من كذب علي متعمدا ليضل به بهذه الزيادة وبانه كذب له لا عليه بهذه
الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فمعنى كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة

اى عافبه كذبه الاضلال للناس والكذب له عالم بخبر به كذب عليه وروى العقيلى
باسناده الى محمد بن سعيد انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان يضع له اسنادا وقال
ابو العباس الطرطبى اشتحار بعض فقها العراق شبه الحكم الذى دل عليه القياس
الى رسول الله صلعلم بسبه قوله وحكاه بعليه يقول فى ذلك قال رسول الله صلعلم
كذا وكذا انتهى وقد صرح على صلعلم بوقوع الكذب على النبى صلعلم واشار الى ما ذكرنا
من الاسباب حيث قال ان فى ايدى الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا
ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله
صلعلم على عهده حتى قام خطيبا فقال من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار فانما
اتانا بالحديث اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منا فتن مظهر للاسلام منصنع
بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلعلم متعمدا فلو علم الناس انه منافق
كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله صلعلم رآه
وسمع منه فياخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم
بما وصفهم به ثم بقوا بعده عليهم فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار
بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا
وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلعلم شيا لم يحفظ
على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو فى يديه رواه ويعمل به ويقول انا سمعته من
رسول الله صلعلم فلو علم المسلمين انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك
لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم
انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه واخر رابع
لم يكذب على الله ولا على رسوله بغض للكذب خوفا لله وتعظيما لرسول الله صلعلم ولم يهم
فيه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص وحفظ الناسخ فعمل
به وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شى موضعه وعرف متشابه
ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلعلم الكلام به وجهان فكلام خاص وكلام عام
فسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلعلم فيحمله السامع ويوجهه على غير
معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله واذا كان هذا الكلام فمن ترا رسول الله صلعلم

وسمع منه فاطنك بمن بعدهم مع قوله صلعلم فيما اخرجه احمد والبخارى
ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى خيركم قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون
وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن **فصل وما لا يعلم صدقه ولا كذبه**
من الاخبار له ثلثة احوال اشملها قوله **وقد يظن صدقه كخبر الواحد** وقد يظن **كذبه**
كمخبر الواحد الكذوب اى المعروف بالكذب المكثر منه **وقد يشك** فيه فلا يترجح
صدقه ولا كذبه **كالمجهول حاله** **وقطع بعض الطاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه**
وهو بعيد اى قول باطل يحكم ببطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو
كان صدقا لنصب عليه دليل يخبر مدعى الرسالة فانه اذا لم ينظهر له معجزه يصدقه
قطع بكذبه باطل لانا نعلم ضرورة وقوع الاخبار بالمغيبين من غير علم بهما والتشبث
بمثل هذا اذا عرف ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به اجماعا والمشكوك فيه كذلك
الا ما يروى عن ابى حنيفة من قبول قول المجهول عملا بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه
فقد اختلف العلما فى جواز التعبد به عقلا ووقوعه سمعا وقد بين الخلاف فى ذلك
فى مسئلين فقال **مسئلة التعبد بخبر العدل جائز عقلا** وهو اختيار ابينا
عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقها وذهبت جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين
الى ان التعبد به لا يجوز عقلا واحتج للمذهب المختار بما افاده قوله **للقطع بحواز**
ان المصلحة اى فى التعبد به وجود المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به وهو ظاهر
قيل فى الاحتجاج مذهب المانعين له عقلا **لا يومن المفسدة** من اتباع الظن فلم من
مصاب من جهة ظنه **قلنا** فى الجواب عنه ولا يومن ايضا من عدم اتباعه بل **مفسدة**
مخالفة راجحة على مفسدة اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة يقضى
بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة **قيل** فى
الاحتجاج للمانعين ثانيا **لو جاز** اتباع الظن فى الفروع **لجاز** اتباعه **فى الاصول**
ورد بمنع الملازمة لانا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان فى
الفروع ظنا كاذبا امن الى الله من الخطا والوجوب مثلا مما يجوز عليه لان الاحكام
الظنية يجوز فى كل واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان فى الاصول

طنا كاذبا فى ذات الله وفى صفاته فنرجع على الله تعالى ما يستحيل عليه فيكون
بذلك كافرا ولو سلمنا الملازمة جاز النقض لما تمسكوا به بالعمل بالظن فى الفروع
والشهادة والامور الدنيوية لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الطراحا
ولو قوع فرع الجواز مسئلة وفى وقوع التعبد بحسب الواحد العدل لله اقوال اولها
قوله وهو واقع شرعا فقط وهو مذهب اباينا والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها
قوله قيل بل هو واقع سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن شريح وابى الحسن البصري
وثالثها قوله وقيل لم يقع التعبد وان كان جائز عقلا وهو راى الامامية والظاهر
والخوارج ثم اختلفوا منهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب
القطع بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة وسنبين لك ما اعتمدوه
دليلا ان شا الله ومنهم من قال دل العقل انه ليس بحجة وهو ان قبول اخبار الواحد
يودى الى العمل بالمتعارضات اولا منع تعارض اخبار الاحاد وبنا فى مقتضاها
من الاحكام وجوابه المنع من ارادا العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بنا احدها على الاخ
ان امكن او فسخ احدها ان دل عليه دليل او الترجيح ان امكنا والتخيير او الاسقاط على الاخ
وسيجى الكلام فى ذلك فى مواضعه ان شا الله تعالى لنا فى الاحتجاج على وجوبه سمعا اجماع
السلف من الصحابه والتابعين على العمل بها اى باخبار الاحاد اما باجماع الصحابه
فيدل عليه ما نقله عنهم بالتواتر المعنوى من الاستدلال لخبر الواحد وعملهم به فى الوقاع
المختلفه الى لا تكاد تحصى وقد يكون ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد ولا يقال وذلك يوجب العلم بانهم قائلون بالقول الصريح من ذلك عمل ابى بكر بالخبر
الاحادى فى ميراث الجده وكان راى حرمانها حتى روى المغيره بن شعبه ومحمد بن مسلمه
ان النبى صلعم اعطاها السدس وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد
وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادرى كيف اصنع
بهم ولا نشد الله امرا سمع من النبى صلعم فولا ان ذلك كان كذلك فلما روى عبد الرحمن سنوا بهم
سنه اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل به ورجع فى توريث المراه من دية زوجها الى خبر الضحاك
ابن سفيان الكلابى ان النبى صلعم ورث امراة اشيم الضبابى من دية زوجها البيم وترك ما
كان يذهب اليه فى ذلك من طريق الراى واخذ لخبر حمل بن مالك فى دية الجنين وقال كدنا ان

ان نقضى فيه برايى ورجع عما كان يذهب اليه من الفاضله فى دية الاصابع لانه
كان يرى ان فى الابهام خمس عشره من الابل وفى الخنصر سنا وفى البنصر سبعا وفى كل
واحده من الاخريين عشرا عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو حزم ان النبى صلعم اوجب فى كل اصبع
منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن راية والمشهور عن على عليه السلام انه كان
يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روى عنه انه قال كنا اذا سمعنا حديثا
من رسول الله صلعم نفعنى الله بما شا منه فاذا سمعه من غيره استحلفه فاذا حلف
صدقته وحدثنى ابو بكر وصدق قد انه كان يعمل على اخبار الاحاد وانما كان يحلفهم
فى ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا كان الراوى ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه
اخذ بخبره من دون اليمين وقد روى العمل باخبار الاحاد عن سائر الصحابه كعمر
وابن عباس وغيرهما وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لانسلم ان العمل فى هذه
الوقايع كان لهذه الاخبار لجواز ان يكون لغيرها ولا يلزم من موافقه العمل للخبر
ان يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقنا انا لعمل بها والعاده
تحيل كون العمل لغيرها الثانى قولهم ما ذكرتموه بان عمر رد خبر فاطمه بنت قيس فى ان
النبى صلعم لم يجعل لها سكنى ولا نفقه وابو بكر وعمر حرما ان النبى صلعم اذن لها فى
ذلك الحكم الى المدينه وعن على عليه السلام رد خبر ابى سنان الاشجعى فى قصه بروع بنت واشق
وانكرت عايشه خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكا اهله عليه والجواب انهم انما انكروا
ما انكروا مع الارتياب فيه وقصوره عن افاده الظن وذلك مما لا نزاع فيه
الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصه علموها بالقبول ولا يلزم ذلك فى كل خبر
والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصيتها كظاهر
الكتاب وظاهر المتواتر وهو ينافى على وجوب العمل بما افاده الظن واما
اجماع التابعين بعد الصحابه فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم
فى ايامهم الخلاف فيه وقد حكى الشافعى فى كتاب الرساله وعيسى بن ابان فى كتاب الحجه
هذا القول عن جماعه اعيان التابعين وذكر من اهل المدينه على بن الحسين ومحمد بن على
عليهما السلام وسعد بن المسيب وعروه بن الزبير والقسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم
وابا سلمه بن عبد الرحمن وخارجه بن زيد وبزيد بن طلحه وسليمان بن يسار ومن

ومن اهل مكه عطا وطاوس ومجاهد ومن اهل يمنه ومن اهل الشام مكحول وعبد الرحمن بن عثمان • ومن اهل البصره الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفه مسروقا وعلقمه والاسود بن يزيد • فلو كان هناك مخالف لهم وجب ان يذكره من يتكلم في هذه المساله من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من يستدل باجماعهم على ذلك ولنا ايضا تواتر انه صلعم كان يبعد الاحاد الى القبائل لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين العلم بمقتضاه **احتج** القائلون بدلاله العقل على التعبد باخبار الاحاد اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا دليل ان العقل يقضي بجواز خبر العدل في مضره اكل طعام معين وفي تكسار جدار زيد ان يقضي بحكم العقل بان الطعام لا يوكل وان الجدار لا يقام بخبره • وذلك يفصل لما علم بالعقل اما وهو وجوب اجتناب المضار وما لحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلعم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار وخبر الواحد يفضل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيره عن الحكم وهو ممنوع اما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام على التمام المقصد للقطع واما الثانيه فظاهره • والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ننته الى الوجوب سلمناه في العقليات فلم لا يجب مثله في الشرعيات ولا يجب قياسا على المماثل وهو شرط القياس • ولذلك ابطل قاضي القضاه هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنيه على غالب الظن والشرعيات مبنيه على المصالح فاذا لم نام كذب المخبر فيها لم نامن من الوقوع في المفسده سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصيه الاصل شرطا او خصوصيه الفرع مانعا او المسئله اصوليه لا مجال للرأي فيها الطرشا والجواب عن الثاني منع الثانيه اما عندنا فللاستغناء بالعقل واما عند الاشاعره فلان الحكم فما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم غير الشرع **احتج** القائلون بدلاله السمع على

احتج

ان خبر الاحاد لا يكون حجه بقوله تعالى **ولا تقف** ما ليس لك به علم نهي عن اتباع الظن وبقوله تعالى **ان يتبعون** الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمه **ونحوها** كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن في احكام الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهاده والايه الكريمه والجواب انما ذكروه ظاهر والمدعى اصل فلا نسمعه الا قاطعا وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كما ويل العلم بما تبع الظن والقطع وتاويل الظن بالشك والوهم وغير مسلم عموم في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان دليلنا قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذا تقرر وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين فلنعمل باخبار الاحاد شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد جمعها قوله **فصل وشرائطه** اي للتعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها **راجعه الى المخبر** وهو الراوي **وبعضها الى الخبر** نفسه وهو اللفظ **وبعضها الى المخبر عنه** وهو مدلول الخبر **اما الاول فصفات** للمخبر وضابطها الاجمالي صفات يغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعدها منها ما هو شرط معتبر ومنها ما هو غير معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال **منها التكليف فلا يقبل** قول الصبي قياسا على الشهاده واخذا باجماع السلف على قبوله رواه الحسن وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فانهم قبلوه قبل التكليف ورووه بعد ويدل عليه كتب الحديث وانهم لم نقل قط عن تحملهم قبل التكليف امر بعد ولم نفرقوا بينهما فابلين رواياتهم واحتمال الكذب احتمالا ظاهرا بل وان لم نحتمل الا التحمل في الصغر واما وقوف اداء الخبر فالتكليف بعيد فان غير المكلف **وان امكنه الضبط لاحتمال غير مؤتمن** لاحتمال ان يكذب لعلمنا بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب وهو للعمل بالظن الصدق **والمراهق** وهو من يحوز عليه وعلى من في سنه ممن امارات البلوغ كالاحتلام **كالمجنون** اي كالمعلوم تكليفه في قبول روايته **عند الامام** احمد بن الحسين قال الدواري ومثل قول المؤيد بالله ما بي قول لابي الحسين البصري والمنصور بالله وشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قبول ما ذكره الشيخ

الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قبول ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة
عليه الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المجربين بل نعلم ان في بعض المراهقين
من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن البضع بالكذب وما نقصر عنه كثير من الكهول
وقد تخلى الصبي ببيت شريف ونشأ في الطهارة فحل في باب التقوى محل الكبير
وذلك موجود في لبنان الكريم المعروف في الصلاح من اهل البيت علم وغيرهم
وكم يقول قايلهم والله ما كذبت كذبة منذ عرفت يميني من شمالي انتهى وقد اسلفنا
في فضل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمرد اجل من سلك الطعن
وقبول الرواية مؤول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفة فلا يبعد
حصول الظن فيجب العمل **واحتج** التابعون بقبول روايته بانها لو جازت روايه
الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد واجيب **بمنع الملازمه**
فان باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط احق وذلك لقوة الباعث فيها
على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابه النفوس لدواعي العصبيات
ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا يراه من كثر رواه المقترى على ان عليا عليه السلام
قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق وهو قول الهادي
الى الحق عليه وبقاه المويد بالله عليهم على ظاهره وقال به مالك واتباعه قال الحاكم
وهو اجماع اهل المدينة **ومنها** اي من الصفات المعتبره في قبول اخبار الاحاد **العداله**
وهي في اللغة عبارة عن التوسط في الامور من غير افراط المطرح في الزيادة والنقصان
وفي الاصطلاح **ملكه في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر والرذايل** الملكه الهيئة الراسخة
والكلام في الكبائر منتشر يوخذ من مظانه وقد ضبطت الكبائر بما ورد عليه الشارع لخصوصه
او وصفه بالعظم واما الرذايل فمشار بها الى المحافظه على المروه وهي ان تسير سيرة امثاله
في زمانه ومكانه فتشمل صغائر الخسه والمراد بالكبائر والرذايل كل كبيره ورذيله كما هو
شان الجمع المحلى باللام فلا تقدح فيه المره والمرتان من الكبائر والرذايل وصغائر الخسه
ولا الاصرار على ما ليس بخسيس من الصغائر لعدم العلم على كبر ولما كان اشتراط العداله يفيتا
على اشتراط الاسلام لدخول خصال الكفر في الكبائر استغنينا بذكرها عن ذكره وانما لم نذكر
اشتراط العداله **في الا يبقون عدالته** ولا مقابلها بان يكون مجهول الحال **لا نقطع بان**

على المختار وهو قول الجمهور من العلما **لان الفسق مانع بالاتفاق فلابد من**
يخفى عدمه ظنا كالكفر فانا لا نقبل بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه
خلافا لابي حنيفه فانه قبل المجهول الذي لا نعرف عدالته اكتفاء بسلامته من الفسق
ظاهرا قال صاحب الفصول وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في المعتبرين
فوزان واحتجاجهم بقوله صلعم نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق المجهول وكذبه مستويان
فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في الرواية على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى
وسرق حارته الى بيتها ونحوهما غير صحيح اذ محل النزاع فيشترط عدم الفسق وما ذكروه
مقبول مع الفسق فيقاس على الرواية على غيرها من سائر الامور الجزئيه لانها ثبت شرعا
فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسئله** قال **الاكثر يثبت الجرح والتعديل**
في الرواية دون الشهاده وقيل يثبت الجرح والتعديل بواحد **فيهما** وهو قول المويد بالله
عليهم والباقلاني **وقيل** لا يثبتان بواحد **فيهما** بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض
اهل الحديث واختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه وصرح به في قوله ويعتبر
في الجرح والتعديل الشهره ان شهادة عدلين لا يحملها هو **احتج** القايل **الاول** بان التعديل
شرط للرواية والشهادة **فلا تزيد على المشروط** اي لاحتياط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره
من الشروط وقد اكتفى في الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله
واعلم ان المدعى ان هذا الشرط لا يزيد على اصله ولا ينقص منه وقدرين في الاحتجاج الطرف
الاول **ولا عند الاخر** بيان الطرف الثاني اعني **عدم النقصان وهو** اي النقصان **ثابت**
في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان اتفاقا على ان عدم الزيادة ايضا لبين ثابت اذ يكفي عند
ابي حنيفه والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد ويفترق في تعديله الى اثنين وقد اجيب
بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاحتمال في شهادة الزنا ونقصان
في شهادة هلال رمضان انما ثبت لخصوص نص احتياطا لدرا العقوبات واجاب العبادات
احتج بانه **يعتبر الظن** في العداله لانا نعلم اتفاقا **والجرح والتعديل هما خبران** عن عدل ويمكن
الوحداني به يحصل الظن المطلوب **وعورض بانهما شهاده** فيجب العدد كسائر الشهادات وقد
يجاب بانهما لو كانا شهاده لاعتبر لفظها فيهما كسائر الشهادات واما القايل بالمذهب الثالث
فالكلام فيه سوا الا رجحنا ظاهرا بان يجعل المعارض دليلا والدليل معارضا **مسئله**

على المختار

وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه اولا على اقوال اربعة اولها قوله **قيل يجب**
ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله واختاره والدنا المصنف
بالله قدس الله روحه القهر محمد عليم وذلك **لانضباط** اى سبب الجرح بخلاف التعديل لان
اسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها وحقيقة ان العدالة بمنزلة وجود وصف
مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم لزوال الوصف
يكفي فيه اسقاط واحد من الاجزاء والشروط فيجب ذكره وثانيها قوله **وقيل يجب** ذكر **سبب**
التعديل دون سبب الجرح **للشائع** الذي حملت عليه **العنونة الى الناعلى الظاهر** من غير نظر الى
الحقائق والعدالة بل يلبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح وثالثها قوله **وقيل يجب**
ذكر **سببهما للامرين** المذكورين في توجيه القولين الاول والثاني ورابعها قوله **وقيل لا**
يجب ذكر سببهما مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح والتعديل وهذا قول القاضي ابي بكر
الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزة عليهم واختاره بقوله **لانه** اى الجارح والمعدل
بصير على ما هو المفروض **والا** لم يكن بصيرا بل شهد من غير بصيرة لجواز انه لم يكن عدلا **فلا**
يقبل واورد عليه انه قد اختلف في اسباب الجرح فربما خرج بسبب لا يراه المجبر جرحا فيجب
بانه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف والا كان مدلسا مجروح العدالة اللهم الا ان يبقى
مذهب الجارح والمجروح في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها مخالف
ولا يكون حينئذ مدلسا وخامسها قوله **وصل** لا يجب ذكر سببهما **ان كان عالما باسبابهما** بل يكفي
الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما ان لم يكن عالما فاذا علمنا ان الجارح او المعدل
عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني والغزالي
والرازي قال في الفصول وهو احد اجوبة بعض ائمتنا عليهم السلام وقد اشار الى احتجاج اهل
هذا القول بقوله **ولانا اوجب الثاني** يعني لو ائبنا احدهما بقول غير العالم لاستلزم الثاني
فيلزم ان يكون الثاني موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما باسبابها لكان خبره موجبا للعمل
فلا يعمل بقوله وهاهنا قول سادس للسبكي فلا نعمل بقوله وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة دون
الرواية فيكفي فيها الاطلاقان اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسالة والتي قبلها من مسائل الفروع
التي يكفي فيها الظن فعليك باحيائها الراجح عندنا **مسئلة** والجرح والتعديل **اما يثبتان بعدلين** عدلا
اجماعا لعدم الوثوق بغيرهم والطريق الى العدالة الاحتباء بغير واسطة او لواسطة اخبار

المجبر وعني بالاحتباء معرفة احوال المعدل في حالتي الرضا والغضب والسرور
والحزن فان وقف في الحالين على ما عرف من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل
واذا تعارضا فالجرح مقدم على التعديل مطلقا **وقيل لا** ترجيح لاحدهما مطلقا فيطلب
الترجيح وهو ظاهر اطلاق والدنا امير المؤمنين المنصور بالله قدس الله روحه قال فان
تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر لحاكمه لقوله تعالى مبشرا عباد الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه **وقيل التعديل** مقدم على الجرح **ان كثر المعدل** لان استواء
وكان الجارح اكثر والقول الاول **فان الجرح فيه زيادة** لم يطلع عليها المعدل فيجب
العمل به لانه لا يلزم مقتضى التعديل في عرضه من التعيين جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فيظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول
انا علمت فسقه فلو حكمنا بفسقه كنا صادقين فيما اخبر به والحكم اولا ما امكن هذا اذا الطفا
او عن الجارح السبب ولم يبق المعدل ونفاه لا يبقى **اما ان عين** الجارح السبب
ونفى المعدل ما عينه **بقينا** كان يقول الجارح هو قتل فلانا وهو كذا ويقول المعدل
هو حي وتراه بعد ذلك اليوم فيقع التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ **فالترجيح**
بينهما بامر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا **مسئلة وللمعدل** طرق قربه على مراتب
في القوة فاولها **الحكم بالشهادة** من الحاكم العنتر الذي ترا العدالة شرطا في قبول الشهادة وهذا
تعديل لا اشكال **ثم يتبع** ذلك في القوة قول المعدل **هو عدل لكذا** فانه مع بيان السبب تعديل
متفق عليه ايضا **ثم يتبع** ذلك **عمل عالم** برواية وهو **لا يقبل المجهول** بل شرط العدالة
المحققة في قبول الرواية وهذا ايضا متفق عليه **ثم يتبع** ذلك **رواية من عرف** من عادته
انه **لا يروي الا عن عدل على الاصح** من الاقوال **وقيل** روايته **العدل** تعديل مطلقا
لان الظاهر انه لا يروي الا عن عدل **وقيل** ليست بتعديل مطلقا لكثرة من تراه يروي ولا
يفكر فيمن روى عنه ووجه المرتبة ان الشهادة مضيق فيها فالحكم الحاكم الامع قوة طنه
بالعدالة بخلاف الاخبار فانه قد يقع ممن لا يبلغ ما عنده ما عند الحاكم مرتبة الظن بها والصحيح
انها تتبعها اقوى من فيها بالاثر والعمل قوى من الرواية وهو ظاهر هذه اطلاق التعديل
واما طرق الجرح والجارح اما ان يصرح بسبب الجرح اولا الاول متفق عليه والثاني مختلف
فيه كما عرفت **ولا يجرح نزل العدل بشهادة** شاهد **او برواية** واو لجواز ان يدلا ويقبلا

ولا يترتب عليها اثرها المعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم
ضبط او غلبة نسيان **ولا** يخرج ايضا **بدليس** وقع من الراوي اذا لم يبلغ عشرا وسيجيء بيانه قريبا
ان شاء الله **وانما الحد** للشاهد **في شهادة الزنا لاحراء النصاب** المعبر فيها وهو الاربع
يخارج على الجمان ذكر الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام **ولا اطرح** احدا من اهل المذهب
لخالف في ذلك والوجه انه ممنوع من ادا الشهادة مع احراز النصاب فاذا قامه عليها حبس
معصيته بخلله بالعدالة **مسئلة** رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن قبل شهادة
بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على المسلمين مع الضرورة لا تقبل روايتهم وكذلك
فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق **وقد اختلف في** قبول رواية **المتاول**
اي كافر التاويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر عند معتقد كالمشبه وفاسق التاويل
وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير معتقد كالبغاة **فقيل** يقبل كافر التاويل
وفاسقه وبه قال ابو حنيفة وشهادته بشرط ان يكون في مذهبه **محرما للكذب** كالحنابلة والرافضة
وبعض الشافعية وهذا قول بعض المعتزلة والى الحسن والغزالي وجمهور الفقهاء قال ابو طالب
والاقرب من طريقة من قبل خبر المتاول في الكفر وقبل شهادته انه لا يقبل بكفره لتمكنه
بالتهاد بين وان اعتقد مذاهب فاسدة من طرق التاويل اذ لا تعرف في اهل العلم من
يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب
بقوله كالكافر عندنا للكفر وقال مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر الباقلاني
لا تقبل ونقله الامدي عن الاكثر وحرر ابن الحاجب في كلام ابن طالب مع قوله وهذا المقابل
يحتمل بالنظر يميل الى تفويه كلام الرازي ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول كافر التاويل
التاويل دون كافره **احتج** القايلون باجماع الصدر الاول من الصحابة والتابعين على قبول
بيانه ما اشار اليه بقوله **للقطع بحرون الكفرة الفسقة مأولة في ايام الصحابة**
كما روي ان معبدا اول من تكلم ان الله لا يقدر افعال العباد كلها وان راى المجبرة حدث منه
ثم شاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج والبغاة المعلوم بالتواتر
والمعروف من احوال جماعتهم ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم للرد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل
كما نقل سائر الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم بعض ولكنه لم **تعلم رد خبرهم وشهادتهم**
كما صرحوا به المنقول عنهم **فكان اجماعا** على قبول خبر المتاول وهو المطلوب **واجيب**

منع اذا متاول شهادة او خبرا لدى مخالفه وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هؤلا
المتاولين اقام شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهورا يقضي
ان ينقل ما جرا فيه من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب
نقله متوقف على وقوعه فلم يقع كيف يجب نقل رده او قبوله ولم سلم وقوعه فلا سلم انه رده
لم ينقل كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسالون عن الاسناد
فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيوخذ حديثهم وينظر
الى اهل البدع ولم سلم ادا وه عند بعض منه وقبوله فلا سلم قبول الكل فهذه حاله
احتج الراد ون لخبر المتاول وشهادته بقوله تعالى **ان جاكم فاسق** بنبا فتبينوا
والمتاول فاسق لوضوح فسقه واجيب بقوله **وهو ظاهر** يعني ان الاية ليست نصا في
دخول فاسق التاويل وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص
في محل النزاع فالعمل برجح بين الدليلين **واحتج الراد ون** ثانيا بانه قد ثبت بالاجماع
ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا تقبل المتاول فيها اذ لا اخذ
من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد
ان ما وله قد اخرجه عن الكفر والفسق فثبت انهما مدار الحكم **قيل وهو** اي الكفر
والفسق تصريحا او تاويلا **سلب اهلية** يعني انهما نقصان منصب اهليه فبقول الرواية
والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى
عليه السلام بجواز الصلوة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا قاصدين من غير متهمين
يدل على انه اختار هذا القول **وقيل بل هما مظنة تهمة** وهذا مذهب ابي حنيفة
قال ولذلك قبل شهادة بعضهم على بعض **وقيل ان الكفر** نقصان **وسلب** للاهلية
والفسق ليس كذلك بل موجب للرد لانه **مظنة تهمة** وهذا مذهب الشافعي قال العراقي
وهذا هو الاغلب على الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي
التهمة والقايلون بان الكفر والفسق سلب للاهلية لا سلمون ذلك وانما يردون
ان التهمة لما كانت خفية منشؤها ربط الحكم بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق الدالين
على راي سوا وجدت التهمة معه او لا كما في شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لا
تقبل عند المخالف وان لم تتهم وابو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف الا اذا انتفت التهمة

كما فى المتاول المخطئ وفاسد الخلاف يطهر فى كافر التاويل وفاسقه فالقائلون
بانها سلب اهليه يردونها والقائلون بانها مظنه تهمه يقبلون المخطئ منهما فى دينه
المحرم للكذب لانتفاء التهمه وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا جعلا منه بكونه موجبها
وقوله من اقدم جاهلا على مفسق لم يقبل على الاول ولا الثانى يشمل المتاول كما
ذكرناه والجاهل كون ما اقدم عليه مفسقا من غير تاويل سواء اعتقده اباحة او لم
يعتقد شيا وتصرح السبكى بقوله سواء كان ما اقدم عليه مفسقا مظنونا او مقطوعا
والاول كشرب النبيذ والثانى كشرب الخمر وقيل لا يقبل وقيل يقبل فى المظنون
دون المقطوع فاما المقدم على الفسق عالما فلا يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف
من العلما لم يتبع بهم وذلك كما وقع بعض مسايل الفروع من الخلاف بين اهل البيت
عليهم السلام والعتره فى الصفات واثبات الذوات فى العدم وغيرها وكما وقع
فى بعض مسايل الفروع من الخلاف فى المسايل المختلف فيها مثل نكاح المتعه وشراب النبيذ
فلا يقدح ذلك فى تزوانه وكما شهاده انتهى قال ابن السمعانى مسئلة اختلف فى عداله
الصحابه على اربعه اقوال اولها قوله قول الصحابه كلهم عدول مطلقا وما كان بينهم
من الاختلاف والشقاق محمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور الفقها والمحدثين ودليل
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله صلعم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ونحوها مثل قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدولا وقوله صلعم
خير القرون قرنى الحديث المتقدم وثانيها قوله وانهم كغيرهم من بعدهم من القرون
فهم العدول وغير العدول وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلانى وذلك لما كان بينهم
من المحاربات والحصومات والفتن وقدح بعضهم فى بعض وبحث ونظر فى احوالهم
وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها قوله وقيل هم عدول الا من طعن عليه وثبت كمن
قاتل عليا عليه السلام وما تقدم من احوالهم بالاضافة الى جمهور الفسق فهم والباقى
من بعضهم على بعض وبناسب هذا القول ما رواه مسلم فى صدر صحيحه عن ابن سيرين اذا
عرف ذلك فالقايل بعدالتهم مطلقا اوالى وقت معين لا يحتاج الى البحث عن احوالهم
مطلقا اوالى الوقت المعين والقايل بانهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم كما يجوز

غيرهم

غيرهم وهذه مسئله يبنى عليها اكثر الاحكام الشرعيه فلا ينبغى للمجتهد ان
يقصر فيها على اول نظر بل يبالغ فى البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من
هذه الاقوال فان من تسلم من داء التقليد والعصبيه اذا جمع النظر فى هذه
المساله علم جيدها من باطلها علما يقينيا وقد اختلف ايضا يطلق عليه لفظ الصحابى
وهم واحد الصحابه فقال ابينا عليهم السلام والمعتزله وجمهور الاصوليين
الصحابى من طالت مجالسته صلعم طويلا عرفا وقيل فقط وقيل هو من راى الاكثر منهم
لان الصحبه اللغويه انما يفيد الاتباع فى حال الحيوة فقط وهذا بنا على الاغلب
ان من صحب غيره يتبعه فيما يجب والاولى التحقيق ان الصاحب مركبه ملازمه منه
لغيره بحيث يريد الخبره ودفع الريبه وان لم يتبعه فى عقايده ودينه وقوله
واما فى حياته وبعد وفاته كما هو راى اقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم
ولا يستحقه الا الذين لم يغيروا بعده وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى
ومن هذه حاله يسمى صحابيا وان لم يرو والحق لهذا القول ما افاده قوله للعرف
بيانه انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسه
له والاستكثار من مرافقته الا ترا انه لا يسمى مراخص بعض العلما صاحبا له الا اذا
فعل ذلك قال ابو طالب عليه وبين صحة هذا القول ان الوافدين على النبى صلعم
لم تعد وا فى جمله الصحابه لما لم يلازموه قال ابن الصلاح روينا عن شعبه عن موسى
البلالى قال قلت لابن انس بن مالك بقيت هل بقى من اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال بقى ناس من الاعراب فاما من صحبه فلا وقيل هو من طالت مجالسته
له صلعم متتبعا له معه اى مع الروايه للحديث عنه صلعم وهو قول القاضى عبد الله
ابن زيد وقيل هو من اقام معه صلعم سنه او سنين او غزا معه صلعم
غزوه او غزوتين وحصول الملازمه والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب
وقيل هو من راه صلعم اى من رآه النبى صلعم على ان الفعل يضاف الى الفاعل او
من راه النبى صلعم على ان الفعل يضاف الى المفعول ولاجل ذكره غير بعض الضمير
هذا القول بلفظ الاجماع وبعضهم بلفظ اللقا وهذا قول اهل الحديث وبعض
الفقها وذلك لغتوله اى لقيه المتعهد بالطول والقصر فقال صحبه هذا

طوله وصحبه هذا قصيره وفلان صحى فلانا كثيرا وفلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض فكانت للقدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك

قلنا اتباع العرف اللغوى اولى وقد بيناه وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول والقصر غير مفيد لما عرف ان الصحبة تتبادر من اطلاقها طول الملازمة ولسنا نريد انه يتبادر على جهة التصويب بل على جهة الظهور والتبيين فالطول لدفع الاجمال والقصر للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا لخفى الخلاف فى معنى لفظ الصحابى والحق فيه ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس بعيد عندى ان يقال ان العرف وان كان يفيد فى هذا الاسم الذى هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيه اضافى الى النبى صلعم ووصف انه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلما بالحديث لانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم فى كل من لقى النبى صلعم وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضى الامتناع حمله على التعارف المسانف الذى تعارف به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كان ثم الصحبة المانعة فى الاقوال والافعال قلنا كان شك انه يحصل مجرد الاجماع به صلعم من الالطاف لقاربن لصاحبها الى الخير الجزيل ما لا يحصل بالاجماع الطويل لسائر الفضلا ولذلك كان من بعض فهم خير القرون وطريق معرفة اى الصحابى التواتر كالعشرة فان من بحث عن حالاتهم علم بالتواتر انهم صحابيون او الاحاد كاسامة بن اخدرى وحكيم بن معوية ومطرف بن عكاس من عدل غيره غيره اى غير المشهود له بالصحبة وهو ظاهر فى لا خلاف فى قبوله او منه بان يخبر عن نفسه بانه صحابى وهو مقبول على المختار لان عدالته مستند القبول فاخباره بها لا يخصه سوا وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه ثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابى وبيانه اى الصحابى لفوايد تتعلق بما نحن فيه منها قوله المفصل بيانه المنقطع من الاخبار وعنه ولامكان الفصل بين

المنقطع

المنقطع والمتصل لا يعرفه والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه ما لا يتصل اسناده سوى كان يعزى الى النبى صلعم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال رسول الله صلعم علمنا انه منقطع ومنها معرفة اعراض العصر المشترط فى الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض اخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته ومنها معرفة المرجح والتمييز بين الصحابى والتابعى مما يصحها ومعرفة فوايد تظهر ان فى النسخ والترجيح ان شاء الله ومنها قوله المخالف فى ما يرد عن الصحابى من اقواله وافعاله لان من الناس من يرى انها حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابى بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو فهم ذلك من قصد الرسول صلعم لما عمل بخلاف ما روى ومنها الخلاف فى عدالته كما سبق ومنها الخلاف فى جواز تقليده فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابى كما يجوز ان يقلد غيره وغير ذلك من الفوايد مثل مخالفه حكمه فيما اذا قال قرنا بكذا او من السنة كذا او نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم ومنها اى من الصفات المعتبرة فى قبول اخبار الاحاد زوال ضبط من الراوى على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا تزول ما سمعه عن خاطره بسرعة ودلان يحصل الظن الذى هو شرط العمل كما عرف اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا له وقال الامام يحيى عليه السلام فيما استوا فيه الضبط والسهو ولم يترجح احدهما على الاخر وهذا فيه خلاف مذهب الشافعى الى انه مقبول بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضى القضاة ومنهم من رده وهو راى الشيخ ابى الحسين ومنهم من قال انه فى موضع الاجتهاد وهو راى بعض ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتماد فى ذلك انما هو غلبة الظن وهو الذى نريده بالاجتهاد وههنا صفات اعتبرت فى الشهادة على خلاف فيها ولم تعتبر فى الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد بينا بقوله ولا اشتراط فى الراوى حرية اتفاقا وان شرطها بعضهم فى الشهادة كابى حنيفة والشافعى ومالك اوذكورة لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار النسا او بصر فقيل لانه الاعمى ولهذا كانت الصحابة تروى عن عايشة مع انها لا ترون شخصها فهم

فى حقها كالعمى او عدم رايه فيجوز رد رواية الولد من الوالد وبالعكس لانفاق
الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى تكون القرابة
مؤثرة فيه او عدم عدالته لما قلنا فى القرابة وان كانت هذه كلها مانعة من قبول
الشهادة انفاقا فى بعض ومع الخلاف فى بعض لما عرف من ان الشهادة احتاط
لفقة البواعث عليها من الطمع والاعتبار بامر الخصومة ولكثرة المشاهدة فيها دون
الرواية وفى كلام الفصول والشارح المحقق لمحصل المنتهى ما يفهم ان فى كلام المكون
والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة تأييدا باعتبارها فى قبول الرواية او
عدد عطف على حرية يعنى لا يشترط فى الراوى عدد فيكفى الواحد العدل وان
لم تكف فى الشهادة واشترطه ابو على الجبائى فلا بد ان يروى على مذهبه عدلان عن
عدلين حتى ينتهى الى رسول الله صلعم وحكى عنه قاضى القضاة فى الشرح انه لا يقبل فى الزنا
الا خبر اربعة كالشهادة عليه وذلك كله ان لم يوافق ما رواه الواحد العدل ظاهر
من كتاب او سنة متواترة او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر فيهم من غير نكارة
اما اذا حصل احد هذه الاشياء فانه يوافق فى قبول خبر الواحد وحجتنا ما روى ان
ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة بان النبى صلعم اعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة
بذلك وعمر لم يقبل خبر ابى موسى فى الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يقبل
فى خلافهما خبر عثمان فانه اخبره ان رسول الله صلعم امره ان يرد الحكم بن ابى العاص
طريدة رسول الله صلعم الى المدينة والجواب كما تقدم وقوله او فقه ان خالف
القياس عطف على حرية اى يعنى لا يشترط فى الراوى ان يكون فقيها سوا وافق خبره
القياس او خالفه خلافا لابى حنيفة فانه اشترط فى المخبر بخلاف القياس ان يكون
فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى ان كان مستفيضا فى الصحابة فافتقر فقه الراوى
لم يؤمن ان يفوته شئ من المعنى فيدخله شبهة وان لم يكن مستفيضا فيهم فلان مثل
حديث المصراة قالوا واما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد
ومعاذ وابى موسى الاشعرى وعائشة وغيرهم فان خبرهم مقبول وافق القياس
او خالفه ومثلوا لغير الفقه بابى هريرة وانس وحجة الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل فى مسنده
وابن ماجه عن ابن مسعود صلعم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها ثم بلغها عنى فرب

حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج احمد فى مسنده
وابن ماجه والحاكم فى مستدركه عن جبير بن مطعم وابن داود وابن ماجه عن زيد
بن ثابت والترمذى وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلعم انه قال نضر الله عبدا
سمع مقالتى فوعاها وحفظها ثم ادّاها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه ثلث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصح
لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحوط من ورائهم واخرج الترمذى
عن زيد بن ثابت نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه
الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث فى هذا المعنى متسع وطاهر
الشمول لمخالف القياس وموافقه فلا يوافقه الموجب بالراى وابيح المعتبر فى الصدق
والعدالة شرح وقوله او اكثار او معرفة ذهب او علم بعربيته او بمعنى الحديث يعنى
لا يشترط هذه الاشياء فيقبل غير المكثر فى الحديث كالمقل بل لا يبعد ترجيح خبر المقل
لان الكثير يكثر فيه الغلط والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا قوله صلعم ابا كم
وكثرة الحديث عنى فمن قال على ما لم اقل فليتبوأ مقعده
من النار اخرجه ابن ماجه والحاكم فى المستدرك وقوله او بمعنى الحديث لما
سبق فى قبول غير الفقيه مع قوله صلعم فربّ حامل فقه غير فقيه اخرجه احمد والترمذى وابن حبان عن ابن
مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اى افهم للحديث واحفظ واما الثانى من شرائط العبد
لخبر الواحد وجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ نفسه
مسائل ست مسئلة فى الكلام فى لفظ الصحابى الفاظ الصحابى درجات
متفاوتة قوة وضعفا اعلاها ان يقول الصحابى سمعت صلعم يقول او حدثنى او خبرنى
بكذا او نحوه كما سبأتى وشافهنى وانما كانت اعلى المراتب لكون هذه الصيغ نصوصا
فى الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول اتفاقا المرتبة الثانية قوله قال
رسول الله صلعم والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة قيل قول الصحابى
قال يحتمل التوسط فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى
لانه قال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت

انه يقول انهم كغيرهم من الامة المرتبة الثالثة وله ثم امرنا صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لانه لم يذكرها في احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال اخر منه يقوله فيحتمل الخ اعتقاد ما ليس بامر امرا لسعة المعاني التي يستعمل فيها صيغة الامر وانما يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل الدوام وعدمه والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا شك ان قول الصحابي سمعته يامر وينهى اولى من قوله امرنا لاسقاط احتمال التوسط المرتبة الرابعة قوله ثم امرنا او نهينا اوجب وحرم فيحتمل ما بعده من التوسط واعتقاد ما ليس بامر امرا والنعم والتحريض والدوام وعدمه ويختص باحتمال اخر وهو انه اي الامر عنه عليه السلام من الخلفا والاكابر الصحابة ويحتمل ان يكون الاصحاب والتحرم استنباطا من وايله ولهذا نقل عن الكرخي والصيرفي انها منزوعة بين صدور الامر منه صلعم اومن الامة اومن الخلفا والولاة وفرق الامام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بين امرنا واوجب فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح ليجوز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجة مطلقا لان الظاهر فيما يتابع امرا وقال امرنا كذا ان الامر هو المبتدئ وهو الصحابي بقصد بيان الشرع وتعليمه فعن بحثا لظاهر ان الامر من صدر عنه الشرع وهو الرسول صلعم وكلام الامام يحيى عليه السلام في المعنا وموافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا وبنظر لصحة المرتبة الخامسة قوله ثم من السنة كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلعم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن تمام التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي صلعم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال التوسط واعتقاد ما ليس سنة سنة مع احتمال اخر قوي وهو قوله فيحتمل سنة الخلفا وورثة لكثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة المرتبة السادسة قوله ثم عنه عليهم والمختار وفاقا للاكثر انها حجة لكن انها ظاهرة في انتهائه صلعم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط ولذلك قيل ينوى احتمال التوسط فلا تكون حجة ان لم تقبل المرتبة

التابع

التابعة قوله ثم كنا نفعل وكانوا يفعلون وهو حجة على الصحيح لظهور فعله في زمانه علم وعلمه به وفرق ابو طالب علم بن كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على تقريره صلعم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به فعل فيكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم يستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما ذكر ذلك ليفيدنا غير ما تضمنه من الحكم فيحمل لخلافها لجواز الا يكون في زمانه صلعم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذكر هو بصدد تعليم التابع بعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام السخاوي والسبكي تقضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد رسول الله صلعم وجزم به ابن الصلاح وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه بعهد النبي صلعم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والآمدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده صلعم وبه صرح ابو عبدالله الحاكم وحكاه النواوي عن كثير من الفقها وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها وفي الاحتمال فيها وقوله والكل خلاف الظاهر راجع الى جميع ما ذكره المانعون لحجية ما عدا المرتبة الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كان طريق الاجتهاد عليه ظاهرة فلا خلاف في انه محمول على الاجتهاد سوا كان الصحابي من اهل الاجتهاد اما لا وانه لا يكون حجة لا عند من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف في ذكر الصحابي حكما طريق اثباته الوقف من الشائع من حمة الكتاب والسنة كالمعاد ين وذلك كان يقول صحابي نصاب الحضارات في اوكيه ما قيمته ما نادرهم ونحوها كالحدود والابدال وذلك كان يقول يحد للاقط ما يبلغ حده ومن لم يجد ما ولا ارشا بقيمة ما صعد على الارض فقيل لعب حمله على انه توقيف من الشائع وليس من الاجتهاد في شي فيكون حجة وهذا راي اصحاب ابي حنيفة وقيل يحمل على التوقيف ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل على هذا الاصل ما روى

عن انس انه قال في الحيض ثبت ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل
ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من اهل
الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم على هذا ما روى
عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليله على ما ذهب اليه الشافعي لان عطا
كان من اهل الاجتهاد **والصحيح** الذي عليه ائمتنا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري انه **ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح يوجه من الوجوه فتوقيف** محمول على نص
سمعه وذلك كان يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا وعليه كذا عقابا كما روى
عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في النار فيا له لسانا من نار اخرجه ابن عساكر
والا يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير والحدود والابدال **فالظاهر**
الاجتهاد اما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما ان لم
يكن من اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في
الطلاقة دلالة على انه قاله من جهة التوقيف **مسئله** وروايه غير الصحابي
من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في قوته ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها
على الترتيب فكل مرتبة اقوى مما بعدها فالمرتبة الاولى قوله **اما السماع من الشيخ**
يعني ان الرواية من غير الصحابي اما بان سمع من شيخه بقراءة او غيرها وهذه المرتبة
التي هي السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة
وابن ابي ذيب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه ورووا ذلك عن
مالك ايضا وعنه وعن غيره انهما سواء وقد قيل ان الشبهة بينهما مذهب معظم
علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري
والوجه في ترجيح السماع انه كثيرا ما يذهل الشيخ عما عرض عليه بخلاف ما سمعه وحرث
به **فيقول السامع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا** وقال لي اولنا واولنا وذكر لي اولنا
ان قصده الشيخ بالحديث سوى قصد وحده او مع غيره الا ان الاحسن ان تقول
ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا واخبرنا **واما**
قصد وحدث وسمعته في
الالفاظ بعضها ارفع من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا

وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد احد يقول في احاديث اجازة ولا مناولة سمعت
وكان بعض العلماء يقول فيما اجيز له حدثنا ويروى عن الحسن انه كان يقول
حدثنا ابو هريرة ولم يسمع منه شيئا ولانه قد شاهد الخصيص اخبرنا فيما قرئ على الشيخ
وكان حدثنا ارفع منه ولفوه اشعار حدث بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح
وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت مرتبة اخرى وهي انه لبث سمعت دلالة على ان الشيخ
رواه الحديث وخاطبه به لخلاف حدثنا واخبرنا فانما قال وذكر لي اولنا وقد شاع
التعبير به عما يجري بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضع العبارات في ذلك ان تقول
قال فلان او ذكر فلان من دون لفظ لي اولنا لما عرف من الاحتمال والمرتبة
الثانية قوله **اوقرأته عليه** واكثر المحدثين يسمي هذا عرضا لان القارئ يعرض على الشيخ
ما يقرأه **ويقال** للشيخ **هل سمعت فيقال** الشيخ **نعم** سمعت ما قرئ عليه او اقررت
قرئ علي ونحو ذلك **واشارة** الشيخ برأسه واصبعه **او سكت** الشيخ حس قال له
القارئ هل سمعت فلم يشر شيئا اصلا **فظن** القارئ **الاجابة** من الشيخ يعني انه ما
سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكره **او لم يقل** القارئ للشيخ هل سمعت
مع ظن القرينة والاجابة لقرينة فللقارئ في هذه كلها ان يروي عنه عامة
المحدثين والفقها وبعض الطاهرية شرطوا اقرار الشيخ عند تمام السماع ان
يقول نعم جوابا لقول القارئ هل سمعت كما قرئ عليه **فيقول حدثنا واخبرنا**
مقيدا بلفظ قرأه عليه واجود العبارات واسلمها ان تقول قرأت على فلان
وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل
والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعا للمكثرين ومنهم من اجازه على الاطلاق
وقيل انه معظم مذهب الحجازيين والكوفيين والزهري ومالك وسفيان بن عيينة
وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال بالمنع من الاطلاق
حدثنا ويجوز الاطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب الصحيح
المحدث وذكره صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين
لا يحصيهم احد وانهم جعلوا اخبرنا علما لقوم مقام قرأت عليه لانه لفظ به قال
وممن كان يقول به من اصحابنا ابو عبد الرحمن النسائي وغيره وقال ابن الصلاح

الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل الحديث والاحتجاج لذلك من اللغة
عنا وبكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح منهم اراد وابه التمييز بين النوعين
وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله اعلم ومن
الناس من يفصل بفصيلا اخر فيجوز للقارئ ان قال للشيخ هل سمعت فيقول
نعم ان يقول سمعته مع اخرين وحدثني من دون تقييد وان اشار الشيخ فقال
القارئ حدثني فراه عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيأ وان لم يشر الى شيء اصلا
قال القارئ اخبرك فراة عليه دون حدثني لما عرف من كون حدثني اقوى من اخبر
او قراه غيره اى قراه غير الراوي على الشيخ المروي عنه وهي في القوة والتعيين
والخلاف فيها كخبرنا انه اى قراه الراوي لا فرق بينهما الا انه يقول بدل قوله
قراة على فلان قرئ على فلان وانا اسمع فاقربه ولاجل الاستواء في القوة لم يجعلها
قوية براسها وان كانت الغبان يحتمله والمرتبة الثالثة قوله او كتابه اليه
سواء كان حاضرا او غائبا وهي اما ان تقترن بالاجازة او لا ان لم تقترن فالصحيح
المشهور بين اهل الحديث والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة
وذهب جماعة منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت
بالاجازة * واهل المذهب الثاني بنزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة فيقول
المكتوب اليه في عبارته اخبرني وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا
راي الاكثر من علما المحدثين واكابرهم وقال ابن الصلاح المختار فيها كتب الى فلان
واخبرني بكذا مكاتبة او كتابة او نحو ذلك قال وهذا هو اللائق بمذاهب اهل
التحري والنزاهة المرتبة الرابعة قوله او اجازته اى اجازة الشيخ وهي انواع وفي
كل نوع منها خلاف وسيبين ذلك قريبا ان شاء الله تعالى * وقد اختلف في الرواية بها فالذي
عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعند ابي حنيفة
وابي يوسف وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز الرواية بها وعلى هذا القول
جماعة من المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث فلا جازت
لي ان تروي لقد سوغ فلا جازت لك ما لا يجوز في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية
ما لم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم يسمع فكانه

يقول اجزت لك ان تكذب علي وجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمقصد
للرواية ان تروي عنه جميع رواياته فقد اخبره بها جملة فهو كالرواية بها تفصيلا
واخبارها متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول
الافهام والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهمة فهما فيه كما يجوز الرواية بها لحصول
العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في اجرا مجرى المرسل ومنها
المناولة وهي لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع
الشيخ اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجز لك
روايته ثم يقيده في يد تمليكا او الى ان تنسخه ويحيل الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه
يعرض عليه فيما سلمه الشيخ ثم يعيده ويقول اجز لك روايته عني او ارو عني
وسمي هذا عرض المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه اقوى انواعها
على الاطلاق ولذلك احتج بها مالك وغيره من ائمة الحديث مجرى السماع وقال بعض الناس
انها من تبة من مراتب الرواية براسها وانها تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة
او لا وذلك لاحتمال عن سماع بالاذن في الرواية بها وهي قوله الراوي بطريق المناولة
والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل الحجاز والورع حدثني واخبرني وحدثنا
واخبرنا مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او ما اذن لي فيه او نحو ذلك او ان
يقول اجاز لي او اجازني او ناولني وما اشبه ذلك وقوله على خلاف فيه
يعني في وجوب التقييد فان بعض المحدثين منهم الزهري وما لك اجاز واطلاق
حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة وجوز ان يقال في الرواية بالاجازة الثاني
ما تفاق بين المتاخرين من المحدثين واما متقدموهم فكانوا بنا ناعندهم منزلة واحدة
والورع عند المتاخرين ان لا يطلق الا بنا على مطلق الايدان بالشيء والاعلام
به يقال هذا الفعل بني على العداوة والمحبة وقال *

تبلك الغبان ما هو كائن * و الاجازة لمعين لموجودين وهي على انواع اولها
الاجازة لمعين في معين كخوان تقول لمجرد ان تروي عني كذا كالكتاب الفلاني
او ما اشتمل عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية بهذا
النوع وانما الخلاف في عنعنة والظاهر الاطلاق وثانيها الاجازة لمعين في غير

معين لجواز نقول الحق لك اولكم جميع مسموعاتي اومروياتي والخلاف في هذا النوع
اقوى وأكثر والجمهور على الجواز واحتجوا بالعمل وبانها اجازة العموم كاجزت للمسلمين
اولكل احد اولمن ادرك زماني والخلاف في هذا النوع اقوى كما قاله وكثير من العلماء
يميلون الى جواز اجازة العموم وان لم يستعملها احد من الذين يقتدى بهم ورابعها
اجازة المعدوم وانها اشار بقوله لا لمن فلان اومن يوجد من بني فلان
على الاصح من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز حمله على ما قدمناه فلا يصح
للمعدوم كما لا يصح اخباره وذهب بعض المحدثين والاصوليين الى جوازها بناء على الاعم
اذ لا تحادثه ويلزم عليه جوازها لمن يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو
قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم كما لا يصح في باب الوكالة للمعدوم لو قوعه في حال لا يصح
فيها الماذون به من الماذون له ومن الناس من ذهب الى جواز اجازة المعدوم
معطوفا على الموجود كاجزت لك ولولدك اوعقبك ما بنا سلوا ومن الناس من ذهب
الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التحمل وهو مبني على انها اذن
ولا تجوز الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا اجماعا المرتبة الخامسة قوله اوعن
خط قيستمل الوجادة وهي ان يقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه
اولقيه ولكن لم تسمعها منه فيقول الواقف على الخط وجدت ومن خط فلان
وسوق الاسناد والمتن وقد استعمل فيه النقل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع
والمرسل غير انه اخذ شيئا من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان مسئلة اختلف
الناس في قبول المرسل من الاحاديث على اقوال وهو ما اسقط فيه راو او اكثر
كقول التابعي فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اطلاقا وان كان غير
او معه غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم يسمى
ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد معضلا
ولا يسمى شيئا من هذين النوعين مرسلا ومن المرسل ما بتر وبه احداث الصحابة عن رسول
الله صلعم ولم يسمعوه منه القول الاول القبول له مطلقا وهو رأي جمهور اصحابنا
والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والاشعري وبعض اهل
الحديث والثاني مرأه قال عدمه اي عدم القبول مطلقا وهو رأي جمهور

اهل الحديث الثالث قوله اومن غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل المرسل من
غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي
غير قادحة بناء على القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام
المرسل وهذا التعليل معلول لانها لو كانت غير قادحة للزم قبول مراسيل الكبار التابعين
لان الظاهر الاواسطة فيها غير الصحابي وقد صرح الجماهير من اهل الحديث بعدم
قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم
بالاخبار ليس بحجة الرابع قوله اوهو التابعين وتابعهم يعني هذا القول هو عدم
قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وتابعهم المقبل واما مرسل هؤلاء فمقبول وهذا
مذهب غيسى بن ابان وفي رواية عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعين الخامس قوله
والسابع رضي الله عنه يقبل المرسل اذا اكد بما يظن معه صدقه وذلك بامور منها
انه يقبل مراسيل الرواة من يعرف انه لا يرسل الا عن عدل وسئل ابن سيد بن المسيب
ومنها ما اشار اليه بقوله او عضد بشئ من المرجحات وذلك اما بقول الصحابي او فعله
او فعل الاكثر من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها قوله او ارسله غيره
اذا كان المحتج برسله وغيره مسندا او مرسلا مخالفا للشيوخ فانه يجب العمل بالمرسل
وان لم يقم المسند والمرسل الاخر حجة لضعف في سندهما السادس قوله والمختار قبول
من غلب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل لا غير فاذا علمنا ان المرسل مقصور على قول
التابعي قال رسول الله صلعم ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما ارسله وان علمنا
انه غير مقصور على قول التابعي فرسلان الحية المعروف بالامانة والحفظ
كالهادي الى الحق علما ومن في طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبوله
وذلك لان من ظاهر احوال الثقة والدين والامانة بعد ان تروى الاخبار الواردة
في العبادات والاحكام الشرعية عن من لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ودل عليه
لان الغرض من ترواتها الرجوع اليها والعمل بموجبها واما المرسلات التي يجدها في كتب
المتاخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيرا
الا ان يقال مقبول خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقبل بقوله
مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلعم خير القرون قرني الحديث فلما اخلف

هو وصاحباه فمضى بظاهر العدالة للحرقة لتابعي لانها لعدم لحوقها
لهم وهذا معنى قوله لان الظن واقف عنده اى عند مرسل من لا توسل الا عن عدل
لا يتعداه الى مرسل غيره احتج القائلون للمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة
والتابعون على القبول من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلعم
انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما بحث في ذلك اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد وروى
انه صلعم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس
وروى ابو هريرة عنه صلعم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه
من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه صلعم انه قال من شيع جنازة فله قيراط
من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر من بعد ذلك انه سمعه من
ابي هريرة وروى عن البرا انه قال ليس كل ما نحدثكم به عن رسول الله صلعم سمعناه
منه ولكنا سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان
ابن عباس لم يسمع من النبي صلعم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه
صلعم الكثير ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لا مرية فيه انه ما زال الارسال
من لا يبه والتابعين كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم
من يطول ذكرهم واراد من اسلم واشتهر قبوله من غير انكار منكر فكان اجماعا قلنا ما
ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما وشمولا لكل من وقع عنه الارسال
كما هو المدعى وذلك لان من عدد تموه من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة
لا يرسلون الا عمن عرفوه في دينه وضبطه الا ترى انه اشتهر عن ابراهيم النخعي انه قال
اذا حدثكم عن رجل عن عبد الله فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد
سمعته من جماعة عنه فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي له انه قال
ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابي
فاذا قال الصحابي قال رسول الله صلعم فالظاهر المشاهدة ويدل على ذلك ذهاب الجماهير
من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المنعنعن اذا ثبت ملاقاة من اضيف اليهم العنعنة
بعضهم لبعض حمل على الاسناد المتصل واراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد ابن عبد البر
يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ

فاذا

فاذا كان هذا الكلام في التعيين لفظ عن فالحري ان يكون في التعيين لفظ قال
لما سبق قبل في الاحتجاج للقائلين للمراسيل ثانيا ان سؤال العدل بعد بل
قلنا ان رفع من ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى العموم وان كان من عرفوهم
صحيحا ينقطع بوقوعه منهم وهو عن عرفوه كما ذكرناه في كتب المتاخرين احتج
الواقفون للمراسيل على الاطلاق بانه لو قبل المرسل لعمل مع الشذ والاتي مما
باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز الا يعدل من ارسل من الرواة ليسئل
عنهم حاله واذا جاز عدم التعديل فيما ذكر لم يحصل الظن قلنا هذا مسلم في عين
ما ذكرنا ممن عرف منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر ومعتمد الاخرين
في صحة ما اشترطوه في قبول المرسل دعوى وقوف الظن على حصول ما اشترطوه
وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المرسل المنقطع وهو ما لم يتصل
اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد او من وسطه او اخره الا
ان الغالب استعماله فيمن دون التابعي كالزهري عن عمر والمعضل بفتح الضاد وهو ما سقط من سند اثنا
فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلعم وقول الشافعي قال ابن عمر كذا ام

وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما
خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها انواعا متباينة ومتباينة للمرسل وقد
بينا شيئا من كلامهم في حد المسند واختلف على اصل المانعين لقبول المرسل
في مسند المرسل يعني في حديث اسنده من عرف من شانه الارسال هل يقبل ام لا والحق
على ما صلم فيقبله لحصول شرطه قيل في الاحتجاج للمردودين الاهمال من الراوي لاسيما
الرواة لدليل الضعف فيهم وعلى انه يقبل يجوز العمل لحديثهم اذا علم عدالتهم
لصريح بهم فالتبين اذن من الراوي من علم ضعفه وتركيه له جناية منه وعسى فلا
يكون عدلا فلا يقبل ما اسنده قلنا لا نسلم ان العرف لاسيما الرواة لاجل الضعف
اذ قد ترك للنسيان لاسيما او لايثار الاختصار في السند مع طن العدالة ولما
كان بعض المدلسين داخلا في الارسال على ما سيجيء غرضه حين اشاعة به فقال
فالتدليس يكون اما بتسميته الشيخ المروي عنه بغير المشهور من اسم او كنية او لقب

او نسبه الى قبيله وبلد او صنعه او نحو ذلك وهذا الحديث تسميه اهل الحديث
تدليس الشيوخ او يكون التدليس بسبب اسقاط لبعض رجال السند وهو على ان احدهما
ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويروي
الى شيخ شيخه بعن او ان او قال والثاني ما يسميه المحدثون تدليس التسويه
وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقه غير مدلس وذلك الثقه يرويه عن ضعيف
عن ثقه فيسقط المدلس الذي سمع من الثقه الاول الضعيف الذي في السند فيكون
رجال الاسناد ثقات وقد اختلف في قبول من شانه التدليس فرد بعض اهل
الحديث والفقها حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس التسويه وجعلوه
بالتدليس مجروحا وسواء بلفظ مبين للاتصال كسمعت وحدثنا واخبرنا او بلفظ
محتمل كعن وقال واشباههما وهم مرتهم على التفصيل مقبولون ما رواه بلفظ مبين
للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح
امره اخف وحكمه الجواز في كراهيه لحسن الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع
ما افاده المتن بقوله **فان كانا** اي التدليس بالتسميه بعني المشهور والاسقاط
لضعف في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك قبول
حديثه **وغش** منه لخرج به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره **والا يكن ذلك**
لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية
عن ذلك الشيخ جماعه من الاصاغر او غير ذلك **فكالارسال** في عدم القدح به والخلاف
في قبوله **مسئلة** ذهب الجمهور من الفقها والمحدثين والاصوليين الى ان النقل
للحديث بالمعنى جايز للعارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه بالاتفاق
وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ فراوف اي يتبدل كل لفظ
بما يرادفها كابدال الاستطاعه بالقدره والحظر بالتحريم وهو مذهب الخطيب
وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعه من السلف واختاره ابو بكر
الرازي من اصحاب ابي حنيفه واما ما نقل عن ابن عمر انه كان يمنع عن ابدال الباء
بالتا في بالله وتالله فهو محمول على مبالغته في الاولى لجواز النقل بالمعنى عند الشرط
المذكور **واعلم** ان هذا الخلاف لتسويغ ذلك في ما تضمنته بطون الكتب دلالة بل

بان الاحدان يغير لفظا من كما يصف ويثبت بدله فيه لفظا اخر معناه وانما
رخص في الروايه بالمعنى من رخص لما كان عليه في ضبط الالفاظ حفظا والجمود
عليها من الجرح والتصحيف وذلك غير موجود فيما اشتمل عليه بطون الاوراق
لنا في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها **نقلت عنه** عليه السلام
احاديث في وقايع مختلفه بالفاظ متعدده مختلفه ونكرر ذلك وشاع وذاع
من غير نكير فكان اجماعا على الجواز ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وابي الدرداء
وانس رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلعم كذا او كما قال وذلك
تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان
اجماعا **احتج القايلون بالمذهب الثاني** بانه **لاخطا** يقدر **مع** الاتيان
باللفظ المرادف فاما غيره فانا نقطع باخلاف العلما في معاني الالفاظ وتفاوتهم
في تنبيه بعضهم على ما لا ينبه له الاخر فلو جوز وقدر وقوع مرة من اويلات
ووقع في كل مره ادنى تغير حصل بالمكرر معنى غير كثير واخل المقصود
بالكليه **قلنا** ما ذكرتموه صحيح في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على
دقايقها واشارتها وليس بمتنازع فيه **واما** تعليل النزاع فكما انه لا يقدر خطا
مع الاتيان باللفظ المرادف **لا** يقدر خطا **مع** العارف الذي لا يخفى
عليه مقاصد الالفاظ **احتج المانع** على الاطلاق بقوله صلعم **نضر الله**
امرا الحديث المتقدم **قلنا** هذا الحديث ليس فيه دلاله على مطلوبكم لانه للحاض
فيه للوجوب وانما فيه الدعا لمن حفظه الى ان يبلغه غيره فهو حث له **على**
الاولى لنا ايضا في الجواب القول بالموجب فان **تاويل المعنى** الذي سمعه صدق
عليه انه **موجود** له كما سمع ولذلك يقول المترجم اداه كما سمعه **قيد** في الاحتجاج
للمانع ثانيا **لا** من الخطا والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى للقطع
باخلاف العلما في معاني الالفاظ كما تقدم **قلنا** ما ذكرتموه صحيح **في غير**
المتنازع فيه فان الكلام في المذكى العارف الذي ينقل بالمعنى سواء من عبر بغير
اصلا **مسئلة** اذا روى احد عن شيخ حديثا ثم ينكره الشيخ فاما ان يكذبه
ان انكره وقال لم اروه هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يجب **لان الخطا**

كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه
لم يعلم كذبه والمفروض انهما قد علمت عدالته فلا يرتفع بالشك وان لم يتذكر
بل قال لا ادري اني رويته ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد احتج به مسلم
الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفيه واحدى الروايتين عن ابن حنبل
وهذا معنى قوله نسيان الاصل رواية الفرع بلى كذب بعيد فادح فالاصل
الشيخ والفرع الراوي عن الشيخ وقوله بلى كذب يعني ان الاصل قد يتبين
به النسيان الكذب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمها وقوله غير فادح يعني
في ذلك الحديث يعمل به على المختار وذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته وغايته عدم تذكر الاصل لما رواه ان كون كونه وجوبه قالا
لرجحان في الرواية لجاز مثله في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لا تقبل
شهادة الفروع مع نسيان الاصل والجواب انه لا يلزم ان يقبل في الشهادة
ما يقبل في الرواية لان بابها اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها
الذكورة والعدد وعدم القرابة والحاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط
شيء من ذلك في الرواية مسئلة زيادة احد الرواة العدول اما ان يتعدد
مجلس سماع صاحبها وسايل الرواة او يتحد حكمها انها مقبولة ان تعدد المجلس
افاقا لاحتمال ان يكون النبي صلعم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون
الاخر واما ان اتحد المجلس وان كان غير من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة
سائلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة
عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقها على انها مقبولة وهذا
معنى قوله وكذا ان اتحد يعني مجلس السماع وحاز ذهول الاخرين عند الاكثر
وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل
والصحيح الاول لانه عدل جازم بالرواية في حكم من وجب قبول قوله واشتراكهم
عن نقل ما نقله لا يمنع من قبوله ولا تقدح في روايته لجواز وقوع الغفلة
منهم عن سماعها فانها قد تقع لطروء شاغل عن سماعها ومنعها من المراجوع او عطش
مفرط او سعال او مناوب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال بحادثة مع الغير

او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل في الاحتجاج للراد من سهو الكل
فالظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعدد هم قلنا لا نسلم ظهور ما ذكر من
من ظهور نسبة الوهم اليه فان الذهول عن الشيء الوقوع لما يقع من الاشغال
عنه بغيره واما ذهول الانسان في انه سمع ما لم يسمع بحيث يجزم بانه سمعه ولا
يتردد فيه فانه بعيد جدا واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما اذا كان
الزيادة لا تصادم ما رواه الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما لان
حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلته محل النزاع قوله صلعم جعلت
لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك
سعد بن طارق الاشجعي وسايل الرواة ذكرت الارض مسجدا وطهورا هذا
كله اذا تعدد الرواة وكذلك حكم الراوي الاحد العدل ان زاد مرة او مرات وحذف
الزيادة مرة اخرى او مرات وقد فرق اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان
راويها راوي الحديث ناقصا وقبلها اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا بنا
على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجوز ان شا الله تعالى وكالرواية
ما اسنده الواحد العدل والباقون ارسلوه باي وجوه الارسال او رفعه
الى الرسول صلعم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد
تارة وارسله اخرى ورفعه تارة ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير
عن جابر قال قال رسول الله صلعم ما القي البحر او جزر عنه فكلوا فلا باس به
وما وجدتموه طافيا فلا تاكلوه وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفا عن
جابر وقد اختلف في حذف بعض الخبر لا يتعلق بالمذكور من ذلك الخبر
وذلك حيث يكون المتروك مستقلا عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل البيان
ولا يختلف الدلالة فما نقله يقبل ما تركه والصحيح انه جايز من العالم
العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول والمتروك بالحال ما ذكر بمنزلة
خبرين منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالاخر وهذا مذهب الاكثرين
من المحدثين وغيرهم وروي عن مجاهد انه قال ما نقص من الحديث ما ثبت والاولى
فيه واما الثالث منه من شرايط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجح

منها الى مدلول الحديث فمنه مسايل اربع مسئله اتفق العلما على انه ترد
مراجيل الاحاد مخالف الدليل القطعى من الكتاب والسنه المتواتره او العقل
ويقطع بوضعه وهذا ان كان ما نقله الاحاد لم يقبل التاويل اما اذا امكن
تاويله على وجه لا يصادم الدليل القطعى فهو الواجب صيانه لمن ظاهر العدالة عن
التكذيب واما مخالفه الصحابى للنص الذى رويه فسيجئ عنه ولا يقدح مخالفه
الصحابى سنه ما اعتقده ناسخا فيه اى فيما رواه وذلك كحمل الظاهر الذى
رويه على خلافه اى خلاف ظاهره فانه لا يقدح فيه ايضا على الاصح فيهما يعنى
فى النص والظاهر وذلك لانه ربما يترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا اجتهاده وربما
يطلع على الناسخ ناسخا فيترك النص مع انا لو اجبنا اتباعه وهذا قال الشافعى رحمه الله
كيف اترك الحديث لاقوال قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفيه
الى وجوب العمل بتاويل الراوى وبخصيصه وذلك لجواز رويه الى ما هو حق فى عمل
الانسان ولوع الكلب سبعا على الندب لان اباهريره كان يفتى على الملاء
قالوا لانك اما ان تحسن الظن بالراوى اولا وعلى الاول يجب الحمل على ما حمله
وعلى الثانى يمتنع العمل بروايته والجواب انهم ان اراد وا باحسان الظن به اعتقاد
ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع العمل لانه يحسن
الظن به لغير ذلك بان يقال يحتمل عنده تردده بين خطابى الاجتهاد والاخذ
من الدليل وبين ان يكون ما اخذ من دليل راه هو دون عبره من المجتهدين كما عن
من يخالفه ما لك لحديث المجلس لما رواه من اجماع المدينه على خلافه وبين نسيان
لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح فى عدالته وان اراد وا باحسان الظن به يجوز
كون المراد ما حمل عليه ذلك لا يقتضى وجوبه قالوا ثانيا الصحابى لمشاهدته صلعم
اعرف بمقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شايع والخطا عليهم جايز فلا يخالف باقوالهم لاقوالهم
ظاهر السنه وذهب القاضى عبد الجبار وابو الحسين البصرى الى انه ان امكن معرفه
وجه لمذهب الصحابى فالاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف
الظاهر الا لوجه لانه الظاهر مع بينه فاذا لم يكن فيما نعرفه من المنصوص ووجوه الاجتهاد
ما يقتضى ذلك التاويل علمنا انه علم بالضروره قصد النبى صلعم او اطلع على نص على

لا مساغ للاجتهاد ولا يجوز ان يجوز عليه كون تاويله عن ظاهر محتمل لان
الظاهر من دينه منع من ان لا يقبل الحديث المحتمل لانه لا مكان ان يكون اجتهاد
غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واه لما عرف من الاجتماعات
ولو سلم لزم مثله فى كابر التابعين فالفقها ولا قايل به واذا روى الصحابى
حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتمله مقبول الظاهر
حمله للمجمل على اجد محتملية لغرينه معينه له قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافا
فى وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوى وذلك انه صلعم لا يتطرق المجمل
ويحليه عن البيان بقول او فعل والصحابى المشاهد اعرف بذلك من غيره فوجب
الحمل اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال
فانه يجب عليه اتباعه **مسئله** اختلف فى حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم
به البلوى اى فيما تمس به الحاجه فى عموم الاحوال وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه
روى عن بسره بنت صفوان ان النبى صلعم قال من مس ذكره فليتوضا اخرجه مالك
واحمد وابو داود والترمذى والنساى وابن ماجه والحاكم والصحيح انه مقبول
وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفيه كالشيخ ابى الحسن الكرخى وابى عبد الله
البصرى لنا عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد ولنا ايضا قبول
الامه له فى مقابل الصلوه من ما بالتكليف اجيب المخالفون بان العاده تقضى
فى مثله بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه والجواب لا نسلم
نفى العاده بتواتره لما علم من عمل الامه بما فى جميع الاعصار على ان القول الصحيح
بها لو جب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدى الى بطلان صلوه اكثر الناس
قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوه يكون فيمن بلغه خاصه فان الشيخ ابا الحسن الكرخى
رحمه الله يقول كل شرط نسخ الصلوه وهو كان فيها كحطهود نسخ كالصلوه الى طهر
نسخ طهوريه نسخ الصلوه وما تعرض فيها ولم يشترط كنحو كراهة الكلام فى الصلوه لا يجب
نسخه عاما ولا يجب شياع نقل صفه المنقول تواتر كوجوب الوتر ولا شياع نقل الوضو
من الرعاف ولا التوضى من القهقهه لان ذلك لو سلما تعم به البلوى لندرتها ورد
عليه ان وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم تتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل

نقل الواحد غير مفيد لان عموم البلوى يوجبه وهو لم يتواتر وان الفى والرعاف
فى الصلوة مما تعم به البلوى وكون سؤال الذكر اعم منهما لا يبطل عمومها **مسئلة**
احتلف فى اخبار الآحاد اذا ورد ت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كابتداء
النصب والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى رحمه الله وأكثر الحنفية الى انه
لا تقبل فيها خبر الواحد **وهو** يحتمل الوكش **مقبول فى الحدود والمقادير** ونحوها
وذلك **لما تقدم** من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد **قيل**
فى الاحتجاج لمذهب المانعين خبر الواحد يحتمل للكذب ولو على جهة السهو والغلط
وحينئذ يكون **الاحتمال شبهة** وقد جاء عن رسول الله صلعم انه قال ادرؤا الحدود
بالشبهات اخرجه ابن عدى عن ابن عباس مرفوعا وقد روى عن ابن مسعود موقوفا وعن
عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب الاشتباه بها جدا اصلا وابتداء فى شرع الحدود والمقادير
بقدر لا يعقل فلا معنى لاثبات طريق الظن كاعداد الركعات **قلنا** فى الجواب
عن الاول كون الاحتمال **ممنوع** بل لاشبهه مع الحديث الصحيح وان وجد الاحتمال
كالشهادة وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب فى الشهادة وارادة خلاف الظاهر
فى ظاهر الكتاب قائم ولم تعد شبهة قالوا انما لم تعتبر الشبهة فى الشهادات لدلالة
النص القطعى على العمل بها قلنا كذلك ايضا لا غير به بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر
الواحد حجة على الاطلاق بالدليل القطعى **قيل** فى الاحتجاج لمذهب المانعين
ايضا **لو ثبت به المقادير** كالحدود وابتداء النصب والكفارات **لثبت بالقياس**
واللازم باطل اما الملازمة فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات الظن وهو
تحصيل القياس واما بطلان اللازم فلفقوه الخطاء فيه **قلنا** لا نسلم بطلان الملزوم بالقياس
ملزم كما يجرى فى القياس ان شاء الله ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة
لامكان الفرق بان احتمال الخطاء فى القياس اقوى كما يجئ ان شاء الله تعالى واما المقادير
لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى معقولية المعنى **مسئلة** اذا تعارض الخبر والقياس
فان امكن تخصيص احدهما بالاخر قاما وبل احدهما دون الاخر وجب التخصيص الى العمل
جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء فى المقدم منهما
فقال **الاكثرون** من الناس كما منا عليهم السلام واحمد والشافعى واكثر اصحابه

والى الحسن الكرخى والى عبد الله البصرى واكثر الحنفية ان **مخالفة القياس من كل وجه**
مقدم على القياس فلا نعمل بالقياس معه **وقيل المقدم** عند المعارض **القياس**
وهو مذهب مالك واصحابه **وقيل يحمل اجتهاد** فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر
اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وان غلب على ظنه اما وهذا حكاه
ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمد بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى رحمه الله
وقيل وهو اختيار ابى الحسين البصرى **ان ثبت العلة بنص قطعى** اى كانت العلة الجامعة
فى القياس منصوصا عليها بنص قطعى **فالقياس** مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة
كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون وقد تبين استلزام القطع بالعلة
القطع بالحكم ولذلك انكرة منكرو القياس ولو سلم فانما يتم اذا كان وجودها فى الفرع
مقطوعا به وظاهر الدعوى العموم فلم تطابقها الدليل **والا** لكن علة القياس منصوصا
عليها بقطعى فاما ان تكون منصوصة بظنى او مستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل
اما ان يكون ثابتا بدليل قطعى اولا **فان كان الاصل قطعيا** اى ثابت الحكم
بدليل قطعى **فالاجتهاد** فى الرجوع اليه فان قوى عند المجتهد امارة القياس
وكانت تزيد عنده فى القوة على عدالة الراوى وضبطه وجب المصير اليه فان
كان ضبط الراوى وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير
اليه **والا** يثبت حكم الاصل بقطعى بل بظنى **فالخبر مقدم** على القياس نظرا منه فى المنصوص
بظنى الى استوى الظنين فى الظن واختصاص خبر الواحد بالثلاثة على الحكم بتحريم عن
واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانها انما تدل على الحكم بواسطة العلة واما
فى المستنبط فلما يجرى من احتمال الخطاء فى القياس والعلة مستنبطة اكثر منه فى خبر الواحد
وقيل وهو اختيار ابى الحسين البصرى **ان ثبت العلة الجامعة** فى القياس **بنص راجح على الخبر**
سواء ثبت بنص مساو للخبر فى الفحوى او بنص مرجح او بالاستنباط **فالخبر** مقدم على
القياس **والا** بان لا امر كذلك بل يثبت بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك القياس قطعيا
او ظنيا فاما ان يكون وجودها فى الفرع قطعيا اولا **فان وجدت فى الفرع قطعا**
فالقياس مقدم **والا** بان وجد فيه قطعا بل ظنا **فالوقف** بين **الاولين** وهم القائلون
بتقديم الخبر على الاطلاق بانه **شائع فى الصحابة ترك الاجتهاد** والعمل بالخبر فى ذلك

نزل عمر القياس لخبر حمل بن مالك في اجاب المرءة في الجنين لقوله فيه لولم نسمع بهذا لقضينا فيه رايينا اى بالقياس وترك القياس ايضا في مفرق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمر بن حزم كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضا وترك ابو بكر رايه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة وروى ان عمر لما جاءه قاضي حمص قال له كيف تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جاءك ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله صلعم قال فاذا جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلعم قال اجتهد رايي واوامر جلساي فقال له عمر اصبت وروى عن عمر ايضا انه لما عزل شريحا على قضاء الكوفة قال انظر ما بين لك في كتاب الله ولا تسال عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رايك وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله صلعم فان اتاه امر ليس في سنة رسول الله صلعم فليقض بما قضى به الصالحون والا فليجتهد رايه والاثار في هذا كثيرة يشهد بها كتب السير ثم انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد الى الخبر والمصرح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا

وعورض هذا الاستدلال بانه ورد بعض الصحابة الخبر بالقياس كرد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله توضوا مما مست النار وقوله لا وضوء الا من الحميم تكفيكم شوضا بما عنه توضا ورد هو ايضا وعايشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده منه وعسى ان يدخلها فقالا كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ما ولم يدخل فيه اليد والجواب ان رد بعضهم الخبر كما ذكروه لا يرجع الى الراوي لاثر تاب فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة بالاثر تاب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فما سبق على ان الحديث الاول قد روى خلافه ولعل ابن عباس علم انه منسوخ واجيب الاولون ثانيا بانه لو وجب تقديم الخبر على القياس لما افتى النبي صلعم اجتهادا عليه لكنه اقره عليه فكان واجبا وذلك لحديث معاذ المتلقى بالقبول

وسيجيء ان شاء الله تعالى واحتجوا ثالثا بقوله لانه اى خبر الواحد اصل للقياس وسقط نفسه في افادة الحكم كاصل الكتاب والسنة المقطوع بهما والقياس فرع لخبر الاحادي كما فرع لنص الكتاب والسنة المتواتر غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل واحتجوا رابعا بقوله لعله مقدما نه اى الخبر لانه مجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس مجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الجميع خبرا احاديا والا وجب الاجتهاد في الامور الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا وذلك لان ما لجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر لحمل باعتبار العدالة كذب الراوي وسهوه وكفره وخطاه وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكم النسخ والقياس لا يحتمل شيا من ذلك واجيب بان الاحتمال باعتبار العدالة والدلالة والحكم بعيد جدا فلا ينفع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيا من ذلك مبني على ما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وسيجيء تعرفه ان شاء الله تعالى ايضا فانا نسئله في القياس اذا كان اصله خبرا احاديا وما لا ينفصل فقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب تقدما ان القياس اذا ثبت علته بنص قاطع او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثابتا بخبر احاد هذا ما تمسك به القايلون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما ورد عليه وفيه تمسكات باقي الاقوال تما ذكرناه استدلالا واعتراضا اما القايلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل الرابع مكون المعارض دليلا والدليل معارضه واما القايل بانها اجتهادية فدعى استظهار المعترض من الجانبين واما المفصلون فيا خذون فيما تقدم فيه الخبر وبما احتج به الاولون وفيما تقدم فيه القياس بما احتج به الثاني والثالث وفيما لم يتقدم فيه احد منهما يحمل اجتهاد او يوقف عما ذكرناه لم نقول بانها اجتهادية على الاطلاق على ان لاي الحسن توجيها فدائرنا اليه في

اما نقرر مذهبه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ بادلة الاولين فما تقدم فيه الخبر وما تقدم ما تقدم فيه القياس وهو حيث يكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه الرجوع الى معارضة الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فما يتوقف فيه وهو حيث ثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظنيا فوجهه الرجوع الى معارضة الرجحين ترجيح خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لقلة المفاسد المذكورة فيه

الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع

وهو اول ابواب النوع الثاني منه في الاوامر والنواهي الامر والنهي

ونهيهما فعل وغالب جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعا على هذه الصيغة على خلاف القياس قال الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوامر فيقيد جمع الامر على خلاف القياس فرقا بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي لجمع لجمعه وقيل في تاويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل ثم جمع على افاعل كما قيل في اكالب وهذا لا يتاتى في نواه فان النون فا الكلمة لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها امر ونواهيه فيكون جمعا لها جريا على القياس

وهذا **فصل** عقده للاوامر فقال **لفظ الامر** الذي هو الفعيل المتخلف في بعناه فالمختار انه **حقيقة في القول الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر** عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالحبل لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقرائن لانهما لا يسميان قولا وقوله الانساني يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا وموجب عليك كذا والمفردات لانها كذلك قولا عند غير المطيعين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي فانه دال على طلب الترك لا الفعل والترك غير فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعاء فانهما لا يسميان امرا لان المرء قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل والالتماس لا يسمى امرا له وان كان اعلا رتبة من المخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى امرا له وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يضحكون من هذا السؤال بالجهل والحمق من حيث امر من هو اعلا رتبة منه فبطل اشتراط العلو كما هو راي جمهور المعتزلة وغيرهم واشتراطه مع الاستعلا كما هو راي

بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راي الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلا بقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون مدفوع بانه يجاب للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا ولا يوصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلا وحده كما هو راي ابينا عليهم الله والي الحسين البصري والي اسحق الشيرازي وابن الحاجب واكثر المتاخرين ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا مع الاستعلا التجهم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو مسمى الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر في مسماه فهما مسئلتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك فعل والمختار خلافه كما سبقت الاشارة اليه **اذا عرف** ذلك فما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنا اخر غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة امر لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرنا من التبادر عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى **وقيل** بانه **مشترك بين ذلك** المعنى الذي عرفه **وبين الشان** لغة وترا الموقا امرا عطيا **والغرض** فالداعي كقولا مرها جدع قصيرا انفه اي لغرض وداع **وجه الباقين** كقولهم لا بد من امر لاجله كان والجسم متحركا اي معنى يوثر فيه وهذا قول الامام يحيى برحمه والي الحسين البصري والشيخ الجصاص الوصاص قالوا وانما كان حقيقة **للتردد** فيها اي في هذه المعاني الاربعة **عند الاطلاق** للفظ الامر فلا يسبق شيء منها الى الفهم **ورد** بالمنع لما ذكروه اذ لا شك في تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه **وقيل** انه مشترك **بين الثلاثة الاول** من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهر وينسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله برحمه عليه السلام احد من كلامه علم في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام من يقول بانه حقيقة في الاربعة المعاني وهذا ضعيف عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم واما من لا يعلم ذلك فهو لا يحظر بباله عند اطلاق اللفظ فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك وحينئذ هو لا اما على كونه حقيقة

بيان ذلك ان الامر ان اراد الماموربه قبل تناولها اياه فلا تخلو بينهما لان الارادة
معه ومع التهديد قبل وجودها على سواء فلا تخصيص لها بايهما فلا تبين وهو ظاهر
وهكذا ان اراده بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور وبيانه ان مصير
الصيغة امرا يتوقف على الارادة لان التبين انما يحصل بها والمفروض تاخرها وارادة
معها فلا اختصاص لايهما والا لزم ان لو اراد صيغة خبرية عند ارادته لفعل يقع مرغوبا
ان يكون امرا وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب لم تكن تلك كافية
في التعيين مع انه يلزم عليه ان يكون انا طالب مثلا كذا صيغة امر ولا قائل بالحسين في المعتمد
كلام طويل بالغ فيه في نصر مذهبه وقيل بالثاني وهو ان للامر بكونه امرا صفة لذاته
وهكذا الخبر له بكونه خبرا صفة لذاته وهكذا سائر انواع الكلام فيجعل لها صفة
ذاتية كالجوهرية للجوهر وهذا قول الى القسم البلخي واتباعه ويرد عليه انه لو كان
كذلك لم تخرج الصيغة عن كونها امرا فيكون التهديد امرا وايضا لو كان كذلك لكانت
الصيغة امرا قبل الوضع والكل باطلها البطلان وقيل بالثالث وهو انه يتبين عن غيره
بصفة هي كونه امرا والمؤثر فيه ارادة الامر لكونها امرا وهذا قول الاشعرية على ما نسبه
اليهم الامام المهدي عليه وعين من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم الاصولية نسبة هذا
القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعرة لا يثبتون للامر كونه امرا حالا ولم يشر
عنهم الا القول بان الامر النفسي لا يستلزم ارادة وقد صرح بذلك الامام يحيى عليه
عليه في معيار له جعل المخالفين في هذه المسالة فريقين فالفريق الاول يكتفون
حاجة الامر الى الارادة وهم مذهبان احدهما ان يكون امرا لذاته وهو قول
الكعبي واصحابه من معتزلة بغداد وثانيهما انه يكون امرا لصيغة المخصوصة وهو قول
بعض الفقهاء والفريق الثاني وهم القايلون باحتياج الامر الى الارادة لهم مذهبان
ايضا احدهما ان له يكونه امرا حالا ولا وجها وهو قول الجاحظين من المعتزلة الا ان منهم
من يقول يكون امرا بالارادة بلا ان ارادة حدوث الصيغة وارادة كونها امرا وارادة
الماموربه وهذا راي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتين ارادة حدوث
الصيغة امرا وارادة الماموربه وهذا راي ابي هاشم واتباعه المذهب الثاني قول
من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرا حال الا ان منهم من شرط ارادة كونه امرا وهذا

في المسالة المعاني فلما ذكرناه من حجة اهل القول الثاني واما على كونه غير موضوع
للمعنى الرابع فدلالة الاختصاص الرابع العقلا كما ذكره الامام المنصور بالله عبد الله
بن حمزة عليهم وقيل انه مشترك بين القول الانشائي والمفتقر عليه والفعل نحو قوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله على بعض التفاسير وهذا قول اكثر الشافعية
وذلك للاطلاق للفظ الامر فهما والاصل فيه الحقيقة قلنا الاطلاق على الفعل
مجاز لان المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم فقدم منع من المصير الى الاصل الدليل
على انه لو كان حقيقة في الفعل لوجب ان يسبق للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد في كل
فعل يقال لمن خصف نعله وحلق شاته انه فعل امرا ولا قايل به مسالة
اختلف في الامر هل له بكونه امرا صفة زايدة يتبين بها عن غيره من التهديد وغيره اولا
وهكذا سايرانحا الكلام من المنهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك
مع الاتفاق على انه لابد له من ان يتبين عن غيره باحد ثلثة اشيا اما بارادة
الماموربه لان المهدد مثلا لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الامر واما بكونه
امرا يعني يتبين للامر عن غيره بصفة هي كونه امرا لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد فلابد
من امر زايد عليها واذا كان المميز صفة فلابد من مؤثر فيها فهو احد ثلثة اشيا ما مر من
الامر وهو المراد بقوله لذاته اي لذات الامر الذي هو الصيغة او ارادة كونه امرا
او ارادة الماموربه وما عدا هذه الاحتمالات الثلثة لم يقل به احد والثالث مما يحتمل
ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات فان من عرف
الوضع بين من معاني الالفاظ قطعا اذا عرف ذلك وقد قال بكل من هذه الاحتمالات
تاويل وقد استوفاها المتن بقوله قيل يا لاول وهو انه يتبين عن غيره بارادة الماموربه
ولا صفة للامر بكونه امرا ولا للخبر بكونه خبرا وكذا سايرانحا الكلام وهذا قول الامام
المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة عليهم والى الحسين البصري والى الملاحمي
وغيرهم ووجهه ان كل ما رجع الى الصيغة اوالى محلها او الى الامر او الماموربه او الماموربه
ينقض بالتهديد ما خلا ارادة الماموربه فانها تنتفي في التمني ولا وجه لاثبات حكم لها بكونه
امرا اذ لا طريق اليه والجواب ان هذه الحجة اما ان تكون قبل ان يتناول المراد صيغة
الامر او معه او بعده وعلى كل تقدير لا اختصاص لتلك الارادة بتلك الصيغة فلا يتبين

وصح مقابلة بالاصل

هو مذهب الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي ومنهم من يشترط ارادة
المأمور به وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري ومحمود والملاحمي واحتنا والمنصور
بالله عليهم واختاره علمهم وهذا يصح بان الاشاعرة يوافقون ابا الحسين ومن معه
في نفي ان يكون له بكونه امرا حال **اذا عرفت** ذلك فوجه ما ذهب اليه الاشاعرة
ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لابد فيه من الصيغة المخصوصة والاستعلاء
والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يؤثر غير ذلك لانه مع الامر والتهديد على سواء فلم
يبق الا ان يكون راجعا الى ما لابد منه في الامر فتعين منها الارادة وكونه مريدا لان
ما عداها من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سواء واذا كان كذلك
فالمراد بالارادة كون الصيغة امرا لغناه ذلك بين الامر والتهديد ولان الامر
كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام فكما ان الخبر يكون خبرا لارادة كونه خبرا بالاتفاق
كذلك الامر والا يكن المراد ذلك فلا يخاله يكون المراد ارادة المأمور به لتعين المؤثر
في الارادة كما ضعفناه واذا كان هو المراد **لزم** القول **الرابع وهو باطل لان الله امر**
الكافر بالطاعات ولا يريد منه اما كونه مأمورا بالطاعات فضروري في التصديق
والاسلام ومخاطب في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول
فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صد الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم الا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله
تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده تعالى والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس فرقة من عباده واما الثاني فلانه تعالى
لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لوقع انقلاب علمه جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال
فانا بينا انه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق
فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات **ولانه قد يرد العبد**
بالمكروه اذا اريد تعريف عصيانه وذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا
له بالاهلاك اظهر انه لا خالفه امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في امره ليدفع عن
نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له
فيزول انكاره عليه ويخلص الهلاك **ولعصيان ابرهيم عليه السلام** فانه امر بذبح ولده ثم

ترد منه لسخه قبل مضي مدة الامتثال **وزد بمنع الثانية** وهو بطلان القول الرابع
وما ذكروه من الوجوه لبطلان اللازم عن اربعة اما الاول وهو امر الكافر بالطاعة
والمراد منه الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه **قبيح** عقلا
فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه **وما ذكروه** من لزوم كونه معلوما والكافر
والعاصي غالبين انما يتم لو اراد انتفاءها منهم على اية حال طوعا او كرها لكن المعلوم
ضرورة انه لم يرد الا ايقاعها منهم باختيارهم وارادتهم وحينئذ **لا مغلوبية**
ارادتها باختيارهم وغلبتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان
سخط الله تعالى واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه ووفق سخطه كثيرا
كما قال تعالى في قوم نوح **وما امن معه الا قليل** ولا استبعاد فيه فلا استبعاد
فيما ذهبنا اليه **نعم** لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر المكون
كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير
الممانع فيه وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس فرقة من عباده جوابه انه لا يحسن
من الرئيس لغرض ان لا يزال العقوبة بمن عصاه اذ وزان ما نحن فيه ان يريد مثلا دخول
داره تعنيفه واختيارا لاكرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم
كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد
وما ذكروه من امتناع امان الكافر واستحالته بما ينفي اليه من المحال انما يتم لو كان
علمه سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى
اختيارية ولو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف
ما اجمع عليه المسلمون والجواب العلم تابع للمعلوم لاعلة موجبة له **وحينئذ لا امتناع**
مع تبعية العلم فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه
فانه يستلزم الدور **والجواب** انا لا نعني بالتابع هنا المتأخر عن الشيء زمانا
او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او انا فيلزم الدور بل نريد ان العلم
والمعلوم توازنا وتطابقا والاصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم لان العلم
حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صور الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات
الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصور هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح

نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته ... كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وهو غير الممانع فيه ... وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس فرقة من عباده جوابه ... انه لا يحسن من الرئيس لغرض ان لا يزال العقوبة بمن عصاه
اذ وزان ما نحن فيه ان يريد مثلا دخول داره تعنيفه واختيارا لا كرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده
والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد وما ذكروه من امتناع امان الكافر واستحالته بما ينفي اليه من المحال انما يتم لو كان علمه
سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى اختيارية ولو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية
وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون والجواب العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له وحينئذ لا امتناع مع تبعية العلم فان قيل كيف يجوز ان يكون
علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور والجواب انا لا نعني بالتابع هنا المتأخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم
تأخره عنه زمانا او انا فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم توازنا وتطابقا والاصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه
ومثال له فنسبته اليه كنسبة صور الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصور هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح

عنده كالامر وان كان قد روى عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر فاما ابو هاشم
فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر كونه امرا حالا ولا تعرف ما يقول فيما سواه وكذا
حكاه الدوارى رحمه الله فى شرحه وروايه الامام يحيى عن حرف عليهم عنه يخالف
هذه الروايه واما ان المؤثر فيها ارادة المامور به فهو قول البصريه بل المعتزله
كما رواه عنهم الامام المهدى عليهم وصاحب الجوهره وغيرهما قال الامام المهدى
عليه السلام والمحقق ان المؤثر فى ايجاد الصيغه على صفه الطلبه هى القادريه لكن
القادريه انما اوقعت الصيغه على صفه الطلبه هى القادريه لكن القادريه
~~انما اوقعت الصيغه على صفه الطلبه~~ لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم يؤثر
القادريه فى ايقاعه على صفه الطلبيه هى القادريه فلما كانت الاراده هى التى تصرف
تاثير القادريه الى وجه دون وجه وصفناها بانها هى المؤثره فى ايقاع الفعل على
وجوه مخالفه وان كان التاثير فى الايقاع انما هو القادريه فى التحقيق هذا كلام
اصحابنا فى هذا المقام ولا خفا على المنصف ما فيه من التعسف والتكلف والحق
ان الوضع كاف فى تاثير الامر عن غيره كما فى سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ
اذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقى الا ان تصرف
عنه صارف من القرائن وان كان مشتركا فالتعيين للقرائن لا لما ذكروه من الافعال
القلبيه التى غالبها الخفا وهذا قول الرازى وحمل عليه قول اللغوى الا انه قال
لا يحتاج مع ذلك الى اراده بناء على مذهبه وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو على
وابو هاشم لا بد مع ذلك من اراده اخرى وهذا هو الحق للاتفاق على ان صيغه
الامر موضوعه لطلب معنى ما اشتهر هو منه وطلبه لا يعقل من دون اراده ولا يحتاج
مع ذلك الى البيان مؤثر ومؤثر فيه وكلام ابى الحسين البصرى يقضى بان هذا احتياط
لانه قال فى المعتمد وعندنا ان هذه الصيغه جعلت فى اللغه طلبا للفعل فاذا بانا
لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك
الاراده عند علمنا بالصيغه ثم انه يلزم مما ذكروه الدور وبيانه من وجهين احدهما ان
العلم بكونه صيغه افعل امر يحصل مرادا طلاقها بالضروره واد عائيا به يقضى بتقادم العلم
به عليها ضروره توقف العلم بالشى على العلم بامريه والثانى ان ما ذكروه يقضى الا يفيد

لتتبع الصيغ الخ
هذا اسد الاراء وعليه عليه صلوا
الدور ليلة

ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصوره هكذا كذلك يصح ان يقال
علمت زيدا شريرا لانه كان فى نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد فى نفسه شريرا
لانى علمته شريرا وذلك لان التخلف بتاخر وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه
عليه فالله سبحانه انما علم فى الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر
بالعكس على انا نعلم بالضروره صدورا فعالنا باختيارنا والله عالم بذلك فوجب
ان يكون اختياريه وما ذكروه يمنع ان تكون افعالنا اختياريه فيتعارض الدليلان
واما الثانى فلا نسلم ان امر السيد لعبده فى الصوره التى ذكروها امر حقيقى بل هو ايهام
لكونه امرا بدليل ان العبد له ان يقول لولاك نكرهه لفعلته فيعد ذم العقلا
ولا مدحونه على مخالفته لما صورته صوره الامر واما الثالث وهو ما احتجوا به من
قصه ابرهيم عليه السلام فجوابه انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما يؤمر فى المستقبل
ولم يكن قد امر وذلك لانه قد راى فى المنام انه يؤمر ولم يؤمر بدليل افعل ما تؤمر
لا ما امرت فكانه اخذ المديه واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر بل جا الفدا فلما كان
شوقه من الامر بالذبح وقوله تعالى ان هذا لهو البلا المبين لا يمنع ما ذكرناه لان الاضجاع
ابنه واخذ المديه مع غلبه الظن بانه يؤمر بالذبح بلا عطيم سلمنا فالامر بالمقدمات
يعنى سلمنا ان ابرهيم علم قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل المر بمقدماته من الاضجاع
وتحديد المديه وكذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح او غيره مثل هذا الانتظار
بلا يحسن معه الفدا سلمنا انه وقع الامر بالذبح لكن بمقدماته فلا نسلم انه غير
مراد ولكنه موسع نسخ بعد التمكن من فعله وذلك جايز بالاجماع والمانع من النسخ
عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق التكليف بمستقبل الاوقات
كما يجى ان شا الله تعالى وقيل بالرابع وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفه هى كونه امرا
والمؤثر فيها هو اراده المامور به اما ان له يكونه امرا صفه فهو قول الجماهير المعتزله
لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر كونه امرا حال وللنهى
كونه نهيا حال وللخبر كونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من رد هذا الى المعقول
فيقول ان للخبر كونه خبرا حال لخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل
سائر انواع الكلام عندهم حكمها حكم الخبر اذ طريقه الدلاله فى ذلك واحده الا انهم فاتته

كونها امرا الا بكونها موقوفا على نفسه وايضا صيغة الامر دالة بالوضع على معناها وهو
عندهم ارادة المامور به فاذا كانت الارادة نفس المدلول وجب الاتفاق الصيغة الدالة
عليها صفة قياسا على سائر المشتقات وايضا لو كان كونه امرا صفة لكانت اما لمجموع حروف
الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لاحادها فيلزم ان يكون كل واحد
امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا حالا وحكما فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة المامور
به لم لا يكون المؤثر ارادة كونه امرا كما قالوا في الخبر فانهم صرحوا بان للخبر كونه خبرا حالا
والمؤثر فيها ارادة كونه خبرا وحاولوا ان يفرقوا بينهما فعسفوا بان الفروق ما لا تفيد
ولا تجدى لانها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليها السلام لم يجاوز قارعة الدعوى
ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة انها اللغوى الموضوع
له صيغة الامر قال ابو الحسين البصري لان هذه الصيغة عندنا صحيحا موضوعة للاراد
وكلام الحكيم يحمل على موضوعه اذا تجرد عن القرين **مسئلة** ورد الامر في صيغة التي
هي سماه وهي افعل وما يقوم مقامها في سته عشر معنى **الاول الايجاب** كقوله تعالى
واقيموا الصلاة واتوا الزكوة **والثاني الندب** كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
واحسنوا ان الله يحب المحسنين **ويفرق منه** اى من هذا المعنى **الناديب والارشاد**
اما الناديب فكقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن ابي سلمة المخروى سم الله وكل بيمينك وكل
مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكر في المستصفى والمحصول من انه
قاله صلعم لان عباسا لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله
تعالى فاكتبوه وانما افردا بالذكر لانا لم نعرف في المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب ووافقه
الرازي وضاحا للفصول وغيرها في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق
بين العام والخاص **واما الناديب** فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد فلانه
يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما التقرب
ادب وان شد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق بين الناديب والندب بان
بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق اعم من ان يكون
لمكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمة كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جاء في بعض الروايات
يا غلام سم الله الخ والندب يختص بالمكلفين وهو اعم بشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها ومن

الارشاد

الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني فيه الثواب ويمكن الدفع بان المطا
وان كان لعمر بن سلمة فالمراد به التاديب لكل لامة ولا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج
الادب عن ان يكون مندوبا كما ان امر الصبي بالصلوة لسبع لا يخرجها عن كونها واجبة
وبان الظاهر ان من قصد الامتثال والعمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب
والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم المقيد على المطلق لان المعنى الحقيقي
للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في مطلق الطلب **والثالث** استعمالها
في الاباحة كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها الاذن كقوله لما طرق الباب ادخل
وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من جاول الفرق بينه وبين الاباحة
والعلاقة هنا ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل بيضم الاذن فيه
مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن **والرابع التهديد** كقوله تعالى اعملوا
ما شئتم واستفزز من استطعت **والخامس الانذار** كقوله تعالى قل تمتعوا فان
مصيركم الى النار وقد جعله قوم قسما من التهديد والفرق بينهما ان التهديد
هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو تفسير الجوهري لهما فيكونان متباينين
وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما في الآية المذكورة
والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد عرفا ابلغ في الوعيد والغضب من
الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة فيهما التضاد
السادس الامتنان وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق
بينه وبين الاباحة انها الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران حاجة
الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان والانعام وعدم قدرتهم عليه وكذلك
كالتعرض في هذه الآية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في الاباحة
والسابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قرينة سلام امنين
تدل عليه ان دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الآخرة الحمان منها غالبة في الاكرام
والعلاقة كما في الاباحة **والثامن التسخير** كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
والمراد به الذلة والامتهان وظهر الفرق بينه وبين الكوني الآتي لان التكوين
سرعة الوجود على العدم وليس فيه انتقال من حاله بخلاف التسخير فان فيه الانتقال

الى حالة الذله والامتهان والعلاقة فيه وفى المكون امّا مجرد الطلب وامّا مشابهتها للواجب فى المنع **والسادس التعجيز** كقوله تعالى فاتوا بسوره والعلاقة فيه التضاد لانه انما يكون فى الممتنعات والواجب فى الممكنات **والعاشر الاهانة** كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من سمّته التهكم وضابطه ان يوتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة المضادة **والحادى عشر التسوية** بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا فانه اراد به التسوية فى عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل **والثانى عشر الدعاء** يخوّ ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب **الثالث عشر التمنى** كقول امرئ القيس ✽ الا ايها الليل الطويل الا انجلى ✽ فانما حمل على التمنى دون الترجى لانه ابلغ وذلك لانه من البلاء لطوله منزله المستحيل انجلاؤه كما قال الاخر ✽ وليل المحب بلا اخر ✽ وعلاقته وما بعده كالدعاء **والرابع عشر الاحتقار** وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون فانه مستعمل فى معرض احتقار سحرهم فى مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول والفعل او بتركهما كترك اجابته والقيام له بين عناد القيام دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يخص لمجرد الاعتقاد اولا بد فيه منه بدليل ان ما اعتقد فى شيء انه لا تعبا به ولا التفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك **والخامس عشر التكوين** نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدرة **والسادس عشر الخبر** نحو قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلعم انما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحى فاصنع ما شئت رواه البخارى عن ابى مسعود عقبة بن عمرو الانصارى البدرى رضى الله عنه وفى رواية الطبرانى فى اكبر معاجمه اخرها كان من كلام النبوة اذا لم تستحى فافعل ما شئت اى من لم يستحى هو يصنع ما يشاء وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم يستحى من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحى منه لخلاف الجائز وقيل معناه اذا اردت فعل شيء فاعرضه على نفسك فان استحيت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحى منه فاصنعه وقيل انه على طريق المبالغة فى الزجر اى اذا لم تستحى فاصنع ما شئت فتركك الحيا اعظم مما تفعله لان الحيا فى مدح الحيا هذه ستة عشر

تطلق صيغة الامر عليها • وقد عدّ بعضهم زيادة عليها كما سيعرض فى قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره الجوينى فى البرهان وسماه بعض بالحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستسلام وكالمشورة فى قول ابرهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى مشاورته فى هذا الامر وكالاعتبار فى قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب فى قوله تعالى قل هاتوا برهانكم وادعوا شهداءكم من دون الله وكالالتماس فى قولك لنظيرك افعل وكالتخيير والتلهف فى قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتصيير فى قوله تعالى وزهوق يأكلوا ويتمتعوا ذرهم خوضوا ولعبوا فمهل الكافرين امهلهم رويدا **اذا تقرّر** عندك استعمال صيغة الامر فى هذه المعانى فالمختار انها تردّ حقيقة المعنى **الاول** وهو الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقها **وقيل** انها حقيقة فيه شرعا فقط وهو قول ابى طالب وابى القسم البلخى وابى عبد الله البصرى والجوينى **وقيل** بل فى الندب لغير وهذا قول ابى هاشم والقاضى عبد الجبار وبعض الفقها واحدى الروايتين عن الشافعى وابى على الجبائى وهو رواية عن المنصور بالله وكلامه فى صفوة الاختيار انها حقيقة فى الوجوب قيل والرواية الاخرى عن الشافعى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذى ذكره العلامة فى شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور • وهكذا الرواية الاخرى عن ابى حنيفة **وقيل** بل هى حقيقة **فيهما** اى موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوى **وقيل بالوقف فيهما** اى فى المعانى الثلثة بمعنى لا ندرى هل وضعت للوجوب او للندب او لهما بالاشتراك كذا حققه الرازى فى المحصول والغزالى فى المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ الحسن الاشعرى والقاضى ابى بكر الباقلانى والآمدى • وقد روى عن الاشعرى الوقف بين الخمسة التى هى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد وعن الآمدى الوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به فى الاحكام **وقيل** بل هى حقيقة **فى القدر المشترك** بين الوجوب والندب وهو **الطلب** وهذا قول ابى منصور الماتريدى من الحنفية ويقرب منه ما روى عن القاضى عبد الجبار من انها موضوعة لارادة الامتثال لصدقه مع الوجوب والندب **وقيل** بل هى حقيقة **فى الاباحة وقيل** بل هى حقيقة **فى الثلثة** الوجوب والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظى حكى هذين القولين الرازى فى المحصول

وقيل انها حقيقة في القدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره وقيل بل هي حقيقة في الثلثة التي هي الوجوب والندب والاباحة وفي التهذيب موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة وفي الارشاد هي حكى هذا القول العزالي في المستصفى وعين وبرده صيغة الامر مجازا في البواقي اما فيما عدا هذه الخمسة فالاطلاق واما فيها فلعدم الخلاف فيها احد عشر قولا وقد روي غير هذه الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القايل بها والحجة لنا على صحة المذهب الاول المعقول والمنقول اما المعقول وهو المعتمد به الاستفادة من موارد اللغة لاثبات اللغة بالقياس والترجيح فلا ينقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان الا تارك الواجب واما المنقول وهو حجة من يقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا فقط هذه اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقها فانا نعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كما استدل ابوبكر على اصل الزكوة في وجوب الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله صلعم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصليها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وساغ وذاع وكثر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرف من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقها في الاستدلال بظواهر اوامر الله وامر رسول الله صلعم على وجوب الاحكام من غير مناكرة ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالف بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يدفعون عند الاختلاف والتناقض الى التاويل ويرد عليه من لا يسلمه الجواب كما تقدم في الاخبار واعترض ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد ولا يعتد بالعمل في كثير الظواهر اذا المعتد به منها هو تحصيل الظن لا يقال من العلما من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنيا ينفي العلم بانه للوجوب لانا نقول انا نعني به هي كون الامر يفيد الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة مغلوبة بالدليل لا ريب فيها يحصل

يحصل للناظر تعلم بها وحزم لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر الوجوب اذ لا معنى لاستدلاله على وجوب شيء بورود امر بشرط ان ظاهر الوجوب ومنه قوله تعالى الليتيم ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله اسجدوا وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام ايضا فاوهو دليل الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه ثبت ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب احتج اهل المذهب الثاني وهم القائلون بان صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول المولى لعبده اسقني وارددان سقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اردد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان الجبر مغاير للاستقا في المعنى قطعا بيان ذلك ان قولك اسقني يفيد طلب الفعل لا بحاله ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على ما له فيه غرض ولو علمنا هذا من نفسنا لم نعلم انه مريد للفعل وليس كذلك قولك اردد ان سقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعا الفعل فضلا عن ان يكون مستدعيا له بحاله وان اردتم انه وضع لشيء اخر غير الارادة بفهم تبعا له فهو ممنوع بينا لانا نقول ان قولنا افعل موضوع لشيء ما الارادة فمن اين لكم ان ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها ما رواه البخاري وسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسايلهم واختلافهم على انبيايهم وجه الاحتجاج انه رده الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب لانسلم انه رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لاي هائم ان اهل اللغة قالوا ان قول

القايل لعبده افعل يكون امرا اذا كان فوق المامور في الرتبه وسوالا اذا كان دونه
في الرتبه فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبه ومعلوم ان السوال لا يقتضي الجواب الفعل على السوال
ولا كراهة ضد ما ساله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فوجب في الامر مثل ذلك اولى
اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور به لا نفصل عن السوال بشئ زايد على الرتبه والجواب
ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم فالاتفاق
على ان الصيغه في السوال مجاز ولا قايل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي وان سلم
فالسوال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان القايل قد يقول للسوال الذي
مقصودي ولا احب رجاي وهذه الالفاظ صريحه في الايجاب وان كان لا يلزم منه
الوجوب **لا يقال** قد افترقا من وجه اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال
على الوجوب بخلاف ايجاب السوال **لانه يقال** قد يترتب الوجوب على ايجاب السوال كسوال
العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كما من السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في
الايجاب والوجوب ومنها ان الامر يفيد ان الامر يريد الفعل وما دل على ارادة لا دليل
عليه فوجب الوقوف عند ذلك والجواب ان اراد وا انها موضوعه لعين الارادة والارادة مفهومه منها
على سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على ما يدعيه كيف وقد دللنا عليه ومنها انه الموضوع
له **احتج** اهل **الاباحه والتواطو** اى القايلون بان الصيغه موضوعه للاباحه
والقايلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب وهو الطلب او بينهما
وبين الاباحه وهو الاذن **ثبت الجواز** في المامور به بالضروره من اللغه والزياده
المخصصه للوجوب او الندب حاصله بلا دليل فوجب الوقف عنده وهو معنى الاباحه
او **يقول** في حجة القايل بانها للطلب المشترك بين الوجوب والندب **ثبت الرجحان**
بالضروره من اللغه فالتخصيص باحدهما الوجوب والندب زياده من غير دليل فلا يصار
اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **او** نقول في حجه
القايل بانها للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحه بانه **ثبت الاذن**
بالضروره من اللغه **والزياده** المفيده لتخصيص احدهما زياده بلا دليل فوجب جعلها
للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **قلنا** ان لنا في الجواب عليهم

جميعا وحينئذ الاول الا نسلم ان جعلها للوجوب زياده قيد بلا دليل بل **ثبت**
بالدليل والثاني انما ذكروه اثبات للغه بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز
لازما للاباحه والرجحان لازما للوجوب والندب والاذن لازما للسلبه فجعلوا
باعتبار هذه اللوازم صيغه الامر لملزوماتها مع احتمال ان يكون الواحد من الملزومات
لخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان طريق معرفه الوضع انما هو النقل
بطريق النصيص او بتتبع موارد الاستعمال **لا يقال** الجواز هو عدم الاباحه فلا
يكون من اثبات اللغه بلوازم الماهيات **لانا نقول** يعني الاباحه جواز الفعل والترك
والجواز اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه **احتج** اهل **الاشتراك** وهم
القايلون بانها حقيقه في الوجوب والندب فقط والقايلون بانها خصصه فيهما وفي
الاباحه والقايلون بانها حقيقه في الثلثه والتهديد والقايلون بانها حقيقه
في الاربعه والارشاد بانه **ثبت الاطلاق** من اهل اللغه بصيغه الامر في الوجوب والندب
او في الثلثه او في الاربعه او في الخمسه والاصل في الاطلاق الحقيقه فكون حقيقه
فيها وهو الاشتراك **قلنا** الاطلاق الواقع من اهل اللغه **مجاز** لا حقيقه وذلك
لان المجاز اولى من الاشتراك وايضا يلزم ان يكون حقيقه في جميع المعاني التي يقدر تعلق
الوقوع الاطلاق ولا قايل به **احتج** اهل الوقف بانه **لو ثبت** الشئ **لثبت بدليل**
والالزم منتف لانه اما ان يثبت بدليل **عقلي ولا مجال** لانه لا مدخل له في اللغه
كما عرفت **او** بدليل **نقلي** اما **احاد ولا يفيد** لان المسئله علميه والاحاد لا يفيد
العلم **او متواتر ولم يوجد** اذ لو وجد لم تختلف فيه لان العاده تقضي بامتناع ان
لا يطلع عليه من بحث وجهد في الطلب **قلنا** في الجواب لم لا يجوز ان نعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا نازل المامور به عاص والعاص يستحق العقاب فينقل
العقل من هاتين المقدمتين النقليتين الى ان الامر للوجوب سلمناه فلم قطع بانه
ثبت بالاستقرا المتقدم ذكره وهو ما ثبت في الكتاب والسنه واستدلالات العلماء كون
الاوامر المطلقه للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد كغيره من الموضوعات اللغويه **ولا نسلم**
ان المسئله قطعيه بل **الظن كاف** فيها سلمناه فالاحاد كما بينه في الظهور وهو قطعي كما سبق
لخاتمه مسئله اختلف في الامر الواقع بعد الحصر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر

الحرم فاقتلوا المشركين على اربعة اقوال القول الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب
وهو مذهب الممتناعليهم والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي وابن
وابو الخطيب الرازي واتباعه وبعض الفقها لما تقدم من الدليل الدال على ان الامر
يفيده وسبقه اى الحظر على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من الدليل حتى تدفعه
بين الوجوب والاباحة بينا فان التحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة
فكذلك الى الوجوب القول الثاني انه يكون بعد الحظر للاباحة وهو قول جمهور الفقها
ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما افاده بقوله قيل ورد الاباحة بعد الحظر فيكون
تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا انقضت
الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الاسقية فاشربوا
في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم قلنا وقد ورد بعض الحظر للوجوب
مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفاية بعد ان
كان حراما وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله
وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة وقوله صلعم
لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن
الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي فانما هو عرق رواه ابو داود والنساي والحاكم في
مستدركه الى غير ذلك فثبت انه بعد الحظر كما كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينة
للاباحة القول الثالث قوله وقيل بالوقف يعني لا ندري اهو للوجوب او للاباحة
وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض بين ادلة المذهبين عند القول الرابع قوله وقيل
بالتفصيل وهو مذهب الغزالي ومحرره انه ان كان الحظر السابق بصيغة الامر عارضا
لعلة على الامر الزائلة بعد زوالها مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا
قضت الصلوة فاذا تطهرن فاسقاط للحظر وذلك لان عرف الاستعمال يدل على
ان ما هذا شانه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان
يكون رفع هذا الحظر ندب او ايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا

تكون الحظر عارضا لعلة ولا على صيغة افعل بزوالها فكما كان يعني ويبقى موجب
بصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب والندب كما تقدم
من حكايته مذهبه قال ويرد هنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة يروح
هذا الاحتمال وان لم يعينه اذ لا يمكن عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب
العرف الوضع هذا نقل مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من
التاييد للقول الاول والابطال لحجة القول الثاني مسئلة اختلف في الامر المطلق
عما يقيد به من مرة او تكرار او غير ذلك هل يفيد تكرارا او لا قيل هو موضوع للمرة
ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا راي ابي طالب وابي علي الجباي وابي هاشم
وابي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وقد ما الحنفية وقيل بل هو موضوع للتكرار
ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقها والمتكلمين
ومرادهم انه تكرر مدة العمر فيما يمكن ويعتاد لنخرج اوقات ضرورات الانسان
واعتياداته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى الغزالي
في المستصفى حين عد شبه المخالفين وقيل لا يدل على ايهما انما يدل بالوضع
على طلب دخول المامور به في الوجود من غير تعرض لعدد مرة او تكرار الا انه لا يمكن
ادخال المامور به في الوجود بل من مرة وصارت المرة من ضرورة الاتيان بالمامور
به لا ان الامر دل عليها بدلالة بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من اصحابنا عليهم
كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن الخير والدواري ومن المعتزلة
كابي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة الرازي واتباعه والامدي
وابن الحاجب وهو الارجح وعليه يحمل كلام القايلين بانه للمرة ويؤيده ما ذكره السيد
ابو طالب عليهم في انا احتجاجه حيث قال وايضا فان الامر ظاهره يقتضي ايقاع الفعل
فقط ولا يقتضي امرا زايدا وكلام ابي الحسين البصري لانه لم يحك في المسئلة الا قولين
فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لا يفيده وانما
يفيد ايقاع الفعل فقط والمرة الواحدة تحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث
قال عندنا انه لا يقتضي التكرار خلافا للبعض وله يرد على هذين القولين وقيل بالوقف
اما معنى انا لا نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار متوقف في هذا المراد على القرينة

وهذا مختار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه مختار الثالث غير صحيح واما معنى
انه توقف في مراد المتكلم بنا على ان الصيغة مشركة بين المرة والتكرار سوا قلنا ان
المشترك مجمل اولا لنا فيهما حجته الاول انه اذا قيل للمامور ادخل الدار
فدخل اليها مرة امتثل في العرف قطعا ولو كان للتكرار لما عد في العرف ممتثلا قيل
في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما صير ممتثلا لان المامور به طلب الفعل
مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها وحجته الثاني
بانه تكرار الصوم والصلوة ولو لم يكن الامر مفيدا لما تكرر وايضا النهي ثبت
للتكرار كما في لا تصم وكذا الامر يجب ان يكون للتكرار كصم لاشتراكهما في وصف
وهو الطلب وايضا لو لم تكرر الامر اي دل على التكرار بل دل على المرة لم يتسخ اصلا
لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بدا وهو على الله يحال
لكنه يجوز نسخه فدل على انه للتكرار وايضا فهم بعض التكرار الافرع حجارا وابن
بن جعشم حين نزل على الرسول صلعم وجوب الحج فقال العامنا هذا ام للابد ولو لم
يكن موضوعا للتكرار لم يفهمه فلم يسأل والتحسين في قوله الاقرع وابن اخ لاختلاف
الروايات في كتب الاصول وغيرها فرواه ابو طالب في المجرى عن الاقرع ومثله في
المنتصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سراقة وفي صحيح
مسلم المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اني استقبلت
من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل
وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشد رسول الله
اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد بل للابد
ابدا رواه مسلم وابو داود ورووى ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة فقال بل مرة واحدة فمن زاد
فتطوع ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده قيل في الجواب على هذا الوجه لو فهم التابيد
التكرار من الامر لما سال اذ يكون السؤال تحصيل الحاصل او يكون السؤال عن عدد
الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم ان لا حرج في الدين من قوله
تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة وفي حمله على معنى

وهو التكرار واحصى على الوجه الاول لان لا يفهم معناه واجب على الوجه الاول
منع الملازمة واسند بان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وترتيب الحكم بالعلة
اعني الوقت فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد منا بطلانه
وبالفرق بان الانهي عن الشيء ابدا ممكن لان فيه بقاء على العدم فلا يمنع ولا يمنع
من فعل غيره من المامورات اذ الدوام جمع وجامع كل فعل لا الامتثال لامتناع
الاستمرار على فعل المامور به ومنعه عن سائر المامورات والمصالح وبان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو
يحصل بمرة وعن الوجه الثالث منع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز نسخه قبل الفعل وبعد
التمكن انتفاقا سلماه فاجاب بانه اي النسخ انما يجوز وروده لعرية التكرار وحمل
الامر على التكرار بقرينة جابر وعن الوجه الرابع بان سؤاله ليس لما ذكر بل فهم التكرار
من اللفظ بل لجوز انه كسائر العبادات المكررة من الصلوة والصيام والوكوة لانه عبادة
مثلها وحجته الثالث من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول
صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة اوخارج فيجب
ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع اتيانها حصلت ولا يفيد باحدهما دون الاخر وبانهما
قوله وايضا هما اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي المصدر قطعا كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيقيد بصفاته
المتنوعة المتقابلة والموصوف لا يدل على الصفة المعينة من المتقابلات بالحدى الدلالات
والجواب ان الاول من هذين الوجهين معارض على المطلوب لان مبناه على القطع
بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد شيء من صفاتها وهذا غير المراع
بلا اشكال وان الوجه الثاني لا يفيد المطلوب لانه انما يفيد دلالة المصدر والمتبوع
منه صيغة الامر على نفس الحقيقة لا على احدها ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة وجاز
ان يفيد الصيغة ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر صيغة موضوعة لاحد
خصوصه لم يفيد بكل منها فلم يجز ان يقال اضرب مرة او مرات لاستلزامه التناقض والكل
ورد بان المراد الدلالة بحسب الطهور لا الصوتية فكون في احدهما ظاهرا وفي الاخر
مجازا وح لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين مقول فيقيد بما هو له لدفع الاحتمال

وقد يالاخر للصرف عن الظاهر ولقايل ان يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن
القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فدلول الصيغة المجردة لو لم يكن
الحصة المطلقة المشركة بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحصة المقيدة
بالمرة او المقيد بالتكرار او المشترك بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطلا اما
الاول والثاني فلانه لو كان احدهما عين مدلولها اوه اخلا فيه او خارجا لازما له
لزم امتناع خروج المامور به بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة
او بالتكرار لان من يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها ملزمة الا
يعد ممتثلا بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة
الواحدة فقط ومعلوم ان الامتثال باحد المنافيين لا يكون امتثالا بالاخر وهكذا
فيما يقول انها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها يحصل البراءة والامتثال بكل واحد
من المرة والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة غير
لازمين له فلم تكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة باحدهما واما الثالث فلانه
لو كانت مشتركة بينهما فاما ان يكونا مرادين معا فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه
المتضادة او يكون المراد احدهما تعيينا فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون
المراد احدهما لا لا واخرا فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة
المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض اذ الغرض ان الصيغة
مجردة عن القرائن وحجته الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والفعل لا يدل
له في اللغة والاجماع لا يفيد اذ التواتر منع الخلاف والجواب كالجواب **مسئلة** والامر
المطلق على فعله بشرط وكرره بتكرره اتفاقا بين القايلين بان الامر لا يدل على التكرار والقايلين
بانه يدل عليه لحوان زنا فاجلدوه وذلك للاجماع على وجوب اتباع الفعل واتباع الحكم
بثبوتها فاذا تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر عندنا او منهما عند
المخالف واما الامر المعلق على شرط او صفة والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
سواء كان بحرف الشرط او لا كاذا دخل الشهر فانت حر عبدا ان عبدي او شركا سميتا
فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما علق عليه في الاصح من القولين وهو عند
امتناعليم وجمهور القايلين بان مطلقه لا تقتضي التكرار وبعض اصحاب الشافعي وافق

هنا الاسفرائني في مضايقه التكرار اجتج الممتنا والجمهور بقوله اذ يعد ممتثلا
للامر بالمرة من قبل له ان دخلت السوق فاشتر كذا وان كرر منه دخول السوق
مرة بعد اخرى لم يعد ممتثلا لان مراده قطعا ولو جب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك
واحتجوا ايضا بقوله لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت
الدار كان له ان يطلقها بخوهذا الوكيل ان دخلت الدار مرة واحدة وان كرر منها دخول
الدار لم تتكرر منه الايقاع بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة
ولا شرعا قيل في الاحتجاج للقايلين بالتكرار بانه تكرر فيه في اوامر الشرع كقولهم
الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان
كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من مثل التعليق قلنا التكرار
لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع واستفدنا التكرار لخارج
خارج في غير العلة ولذلك لم تتكرر الخ وان علق بالاستطاعة **مسئلة** قيل وهو
اي الامر المطلق للفور فلا يعد ممتثلا مؤخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا
قول القايلين بانه للتكرار والمروي عن الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي
جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي
والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم وقيل للتراخي والمبادرة ممتثل
وهذا القول مروي عن الشعبين ابرهيم عليهم واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي
وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي وقيل لا يفيد انهما
اي لا فورا بخصوصه ولا تراخيا بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل فانهما يحصل كان
مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام المهدي واحد بن يحيى والمرتضى ورواية
عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر
ان القول بانه للتراخي ترجع الى هذا القول وانما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره
السيد ابو طالب في المجزي مستدلا على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما ذهبنا اليه
ان الامر اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به
من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فالاوقات فيه سواء وقول ابي الحسين
في المعتمد حيث قال ان قول القايل لغيره افعل لم يرد ذكر وقت متقدم ولا متاخر

وانما يفيد انقطاع الفعل فقط وصاحب به الشارح العلامة وبعض المتاخرين من ان
هذا القول مذهب ابى على وابنه وابى الحسين ولانه لو كان يقتضى التراخى للزم الا يكون
المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى حمل مذهب التراخى
على هذا المذهب وقد صرح كثير من النقلة بان المراد بالتراخى فى قول الاية ما ذكرناه وقيل
هو اما للفور او للعزم يعنى يجب على المامور فى اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو
العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضى ابى بكر الباقلانى وهو
بناء على قاعدة مذهبه فى الموسع والذى نقله عنه الجوينى فى البرهان انه لا يفيد فورا
ولا تراخيا والظاهر ان هذا النقل رجع الى ما نقله عنه الجوينى الا انه يشترط فى جواز
التاخير العزم وهذا كما اختار ابو طالب وقيل بالوقف فى مدلوله لغة اهو للفور
او لا ولكن المبادر ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك وهذا القول رواه
ابن الحاجب عن الجوينى وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده يحب بالمطلق الفعل
وانما يتوقف فى تاثيم المؤخر لانه قال فى البرهان واما الواقفية فقد يحكم لواحد من
فذهب غلاتهم فى المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يتبين لاحدهما ولم
يتبين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا
لجواز ان يكون غرض الامر ان يوخره وهذا شرف عظيم فى حكم الوقف وذهب المحققون
منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى فى اخر
الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر
متمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا حررت المباحثة عرفت ان المآخذ فالذى قطع
به ان المطالب بهما انى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب واما التوقف
فى المتاخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير ممتثل لاصل المطلوب
وهل يتعرض للاثم بالتاخير فيه التوقف فاما وضع التوقف فى ان المؤخر هل يكون كمن
وقع ما طلب منه وترك الوقت الذى يتاتى به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد
لان الصيغة مستقلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه وقيل بالوقف فيه لغة
كما قاله الاولون وفى الامثال به ان بادر اولم يبادر لاحتمال وجوب التراخى والفور
وهذا مذهب غلاة الواقفية كما بيناه وقد قيل ان التوقف فى امثال المبادر تحرز عن الاثم

دفتر

وقد فسر الوقف بانه مشترك لفظى بين الفور والتراخى فيوقف فيه ليخرجه عن
القرينة كما هو المفروض وقد نقل هذا القول عن المرتضى الموسوى استدل
الاول بوجوه منها لو جاز التاخير للمامور به عن اول اوقات الامكان لادى
الى افتتام باطله كلها ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو اما ان يجوز التاخير
الى غاية معينة بحيث يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلانى ولا يوخره عنه
وهو غير المتاخم لان الحدان فى المطلق والمقيد يوقت غير المطلق او الى غاية محدودة
يظن بحيث يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع فى ادا المامور به فانه يفوت وهذا
قد لا يقع لكثير من المكلفين لغلبة الامل وهجوم الموت فان حب الحياة يقوى الامل
ويضعف الخوف بهجوم الموت وذلك يقتضى ان لا يختم عليهم وظاهر الامر يقتضى بحتمه
واما ان يجوز الى غير غاية من غير بدل فيلزم بالنسبة فله لاستفاض وجوبه بارتفاع التحتم
او يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب بدل وهو اى البدل اما العزم وهو لا يجب كما سبق
فى مثله الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرف من انه لا يجوز التخيير بين واجب وغير واجب
او الوصية وهى لا يعم جميع العباد ان لانها لا تثبت كلها بالوصية ويلزم الوصية
بها لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من الحرج على الاخلال به اذا
وصينا به غيرنا جاز ان يكون امرا للموصى غيره مانع من لا يوصينا او وصيناه وهكذا
الوصى الثانى والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ومنها قوله وقوله تعالى سارعوا
الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليه سببها انفاقا وهو فعل المامور به فيجب
المسارعة اليه لان الامر يقتضى الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور ومنها قوله وذم
ابليس على ترك البدار الى ما امر به من السجود لادم فى قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
قلوا انه للفور لتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتنى بالبدار
وسوف اسجد واجيب عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به يعنى بجواز التاخير
فان جميع ما ذكرتم من الاقسام يصح فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا
النقض اجمالى واما التفصيلى فبان نقال لا نسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التاخير
الى غاية يجد وده بالظن وهو ان نعلم على ظنه عند بعض الامارات التى يمنع من الفعل
مثل المرض وغيره انه اذا لم يفعله لم يمكن مرفعله فى المستقبل كما يقوله الشافعى فى مسالة

الخ لحين ينتهى المكلف الى تلك الغاية يضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه
من مات فجاه الا ان الحتم يمنع ذمته وعفا به على التاخير كما قال الفاضل القرافى
فى عقده ومن مات فجاه فلا لوم عليه وعن الوجه الثانى انه محمول على الافضلية
فى المسارعه لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور لم يكن مسارعه لان الاتيان بالفعل
فى الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعه قطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت
الايه الكريمه تفيد تعميم المسارعه الى جميع اسباب المغفره وهى غير مفيده لذلك لانها
انما تفيد المسارعه الى السبب بدلاله الاقتضا لا بالمنطوق ولا المفهوم لا عموم له كما مر
ان شا الله تع فلا دلاله لها على المسارعه الى كل سبب للمغفره فيمكن تخصيص ذلك بما اتفق
على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا الوجه والذى قبله يعلم
مما فيهما انما يدلان على الامر يقتضى الفور شرعا لا لغه وعن الوجه الثالث بان ما ذم
ابليس عليه ليس من محل النزاع فى المطلق وامره بالتحويم ليس مطلقا بل هو مقيد بوقت معين
لقرينه قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين استدل الثانى
وهو القايل بافاده المطلق التراخى بان المتبادر من الامر الوارد متجردا عن ذكر الوقت وجوب
ايقاع المامور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان الاوفاق
فيه على سواء ووجوبه لا يقتضى تخصيصه باول اوقات الامكان لبين الوجوب مقسم الى مضيق
وموسع واذا كان كذلك فلا فور يستفاد منه قلنا ولا تراخ يستفاد منه نزاع وهو
ظاهر واعلم ان هذه حجه السيد الى طالب اوردناها لتبين ضعف رد القول الثانى
الى الثالث استدل الثالث وهو القايل بانه للقدر المشترك بين ما سبق فى المكرر
من ان المطلوب حقيقه الفعل والفور والتراخى خارج فان الفور والتراخى من صفات
الفعل فلا دلاله عليهما والجواب كالجواب وايضا الزمان والامكان من ضروره الفعل
المطلوب بالامر قطعا على السواء كما لا بد له بالضروره والاتفاق على المكان وهو من
ضروره كذا الزمان لا سواء ايضا استدل الرابع والخامس وهم الواقفون بحق
ما تعدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلى او لغوى وانما من يقيس الوقف بالاشراك فصحيح
بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقه فالتوقف عنده فى معرفه المراد لا فى المعنى الموضوع
له مسئله هل الامر بالشى المعين نهى عن ضده او يدل عليه او لا فيه خلاف وليس

الخلاف فى هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف الاضافه فان الامر مضاف
الى الثانى والنهى مضاف الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغه الامر افعل وصيغه النهى لا
تفعل وانما الخلاف فى ان الشى المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهى عن الشى المعين
المضاد له فاذا قال تحرك فهل هو فى المعنى نهى له لا يسكن قيل هو بنا به وانه نهى
عن الضد واضافه تكونه امرا ونهيا باعتبارين كاضافه الذات الواحده بالقرب والبعد
بالنسبه الى سببين وهو قول الشيخ ابى الحسن الاشعرى والقدم من قولى القاضى ابى بكر
الباقلانى وسواء كان ايجابا او ندبا وهذا بنا على ابطال الكلام النفسى وهذا نقله
صاحب التقريب عن جميع من ينفى حدوث القران يعنى ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين
طلب الكف عن الضد تحريما او كراهه وسواء كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد
القيام فالاول واضح واما الثانى فالمنسوب الى العامه من الشافعيه والحنفيه والمحققين
ان النهى يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين واستحسنه ابن ابى شريف وقال البرماوى
بل هو الظاهر وقيل ليس عين النهى عن الضد ولكنه يستلزمه اى يدل عليه بالالتزام
وهذا قول بعض اصحابنا عليهم كالمؤيد بالله عليه لانه قال فى حد اشكنا فى الصلاه
انه اوجب التكون فى الصلوه ورفع الايدى تول له فوجب ان يكون منهيا عنه واجيبان
الفصول وبه قال القاضى ابو بكر الباقلانى اخرا والقاضى عبد الجبار وابو الحسين
البصرى والرازى والامدى وقد عبر عنه بعضهم بالضمن والمراد ما ذكرناه صرح به
العلامه فى شرح المختصر والمحلى فى شرح جمع الجوامع وقيل ان الامر عين النهى ويستلزمه
على اختلاف الرايين فى الوجوب فقط لا فيه وفى الندب ووجه الفرق ان اضداد المامور
المانعه عن فعله من الافعال المباحه فلا تكون منهيا عنها لجواز ولا نهى ما لخلاف المانع
عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصرى من ان الامر على طريق الندب يقتضى
ان الاولى الا يفعل ضده كما ان النهى على طريق التنزيه يقتضى ان الاولى ان لا يفعل المنهى عنه
وقيل ان الامر لا يكون عين ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجوينى والغزالى وابن الحاجب
وجمهور المعتزله وبه قال الامام يحيى بن حمزه والامام المهدى احمد بن يحيى والخلاف
فى النهى هل هو عين بضده او يدل عليه او لا يدل كذلك اى كالخلاف فى الامر فى الاصح
من القول وحكى ابن الحاجب ان من الناس من اقتصر على ان الامر عين النهى عن الضد ويستلزمه

ودون النهي فلا يكون امرًا بضده المعين او احد اضداده على التخيير ولا لازمه قال السبكي في منع الموانع انه لم يجد له في هذه الطريقة مستند من معقول ولا منقول قال ولا ارانها فما رايت من كتب الاصول ولا ادري من ابن اخذها قال ولعله اخذها من قوله بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهيًا عن ضده كما ان النهي ليس امرًا بضده فكانه مقيس عليه للقطع فيه بذلك ليس فيه صراحة الاحتمال ان يراد ذكر المسلكين معًا واحتمال النفي فيهما لا كون احدهما اصلًا للاخرى ولهذا جمعنا في جمع الجوامع قلت وقد تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه بناءه على ان مفعول النهي هو الفعل وهو عدم فليس امرًا ولا متضمنًا له بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين النهي فكان مقتضيًا للامر ولذا قال فاما اضداده التي هي معان وجوده نهي خارجة عما نحن فيه يعني فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلًا ونصًا من كلامه هذا ان امر الندب لا دلالة له على ضده اصلًا ولكنه قد يراد به الضد خلافًا لما ذكره المتكلمون في هذه المسالة لانهم صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد لغة او ندبًا بناءً على ان المطلوب في النهي فعل الضد بخلاف الامر فان المطلوب فيه فعل المامور به **اذا** تقرر هذا فالضد في النهي عندمن اثبته ان كان واحدًا كان النهي دليلًا على وجوبه بعينه وان كان متعددًا تعلق الوجوب بهما على البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو يطابق ما ذهب اليه اصحابنا او بواحد غير معين كما هو قياس قول المخالفين فيما سلف ومن قوابد الخلاف في هذه المسالة انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر بفعل المنهي عنه فقط في النهي او بهما معًا مع عقاب مرتكب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال رجل لامراته ان خالفت امري وسعى فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول او قومي فقعدت في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها خالفت امرة المفهوم من النهي وبهيئة المفهوم من الامر ومن يقصر على الامر تطلق عنده على الثاني فقط وتطلق عند العاكس على الاول فقط واما من لا يقول بان الامر غير النهي عن ضده وله النهي عن الامر بضده فانها لا تطلق في المسالتين سواء قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر او لا وفصل انها لا تطلق على الكمخ اما لان اتباع العرف اولى مراتباع القاعدة

والعرف لا يعد الامر نهيًا ولا النهي امرًا واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة الامر ليست نهيًا ولا صيغة النهي امرًا بالاتفاق **احتج** **الاول** بان فعل السكون مثلًا عين فصل ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما الاختلاف في التعبير واذا ثبت اتحادهما تعلق **وطلبه** اي فعل السكون هو طلب تركها اي الحركة لاتحاد المطلوب فيهما **ورد** برجوع النزاع لفظيًا في تسميته فعله اي السكون تركًا للضد وهو الحركة وطلبه نهيًا عنه وكان نظر من يثبت النقل لغة ولم يثبت **احتج** **الثاني** بانه لا يتم الواجب والمندوب الا بترك ضده لان الضد الذي فيه النزاع هو ما منع عن فعل المامور به فلو لم يستلزم الامر بالشيء النهي عما منع عن فعله فلا اقل من التخيير في فعل المانع وتركه على السواء وانه يرفع لحم المامور به او رجحانه وهو باطل وما ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب **قيل** الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون نهيًا عنه لان النهي عن الشيء يلزم منه تعقله قلنا ما ذكرتموه من لزوم التعقل ممنوع فما نحن فيه لانا لا نسلم في كل منهي على الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا بالواسطة وقد تقدم تحقيقه في مسئلة مقدمة الواجب **احتج** **الثالث** وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بوجه له فيه مقامان اما الاول فلان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقًا ولا ذم الا على فعل وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما صير للفعل فاستلزم الذم بايهما كان النهي عنه اذ لا ذم عما لم ينه عنه لانه معناه واما الثاني وهو قوله **بخلاف امر الندب** لانه لا ذم فيه على الترك ولا يطرد سبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فمخصص الحكم بامر الايجاب **وانا** وجه العموم ما سبق في حجة القول الثاني واما ما احتج به **الرابع** فقد تقدم ذكره حتى اورد معارضه على حجة المذهب الثاني **مسئلة** **ذهب** ابينا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى ان **القضي** وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب بامر جديد لا بالامر الادى وذهب الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضي بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول **وحجة** الاولين قوله

لبين الاحوال وهو امر الاولى لا نسلمه قطعا بان ذلك ان قول القايل صم يوم
الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعه بوجه من وجوه الدلاله فقوله لا نسلمه يعني لا يدل
عليه بالالتزام لانه اقرب ما يقدر فيه بعد القطع بانتفاء دلالته عليه صريحا فاثبت
قضاوه فيما من يجدده مثل قوله صلعم من نسي صلاه او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا
ذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس **وحجه** الاخرين قوله قبل الزمان غير داخل في
المامور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته والامر انما يتعلق بما هو من فعل
المكلف وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا فلا امر
لا خلاله في السقوط لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير قلنا لا نسلم انه غير داخل بل
هو داخل لان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته والا لم يكن الكلام في الفعل
المقيد بوقت مخصوص جاز التقديم والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل
الواجب ومن وجب عليه فعل بصفه لا يكون مؤديا له مع فوات تلك الصفه قيل في
الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور به كالاجل للدين فكما يجب الاتيان قبل
اجله في سقوطه كما لا يتوقف فوات اجل الدين في سقوطه وايضا لو كان القضاء فيما قد فرط
ان يكون اداء كما في الامر الاول ولما كانت لتسميته قضى معنى وهما ممنوعان اذ لا نسلم
ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا نسلم الملازمه
لانه انما سمي قضاء لكونه استدراكا لمصلحة ما فات اولا ويشترط في الاداء ان لا يكون
استدراكا اصلا **مسئلة** قال الجمهور **ليس الامر بالامر بالشئ امرا به** مثاله
قوله صلعم في حق الصبيان مروهم بالصلوه وهم ابناء سبع رواه ابو داود وغيره وقوله
قل لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مامور بامر الولي لا بامر الشارع
وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الامر له وقيل انه يكون امرا به فيكون
الصبي والعبد في الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد مثل له بحديث ابن عمر
وغيرها انه صلعم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امراته وهي حايض مره فليراجعها وفي
رواية فليراجعها حتى يطهر قيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعه
وهو قوله ليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فمعين ان يكون مبلغا
ليس الا قلت بل في هذا التنظير نظر لان غايته ما فيه ان يكون كقوله قل له يراجعها فيصح

الامر فكما ان هذه العباره تامل فيه كذلك ما جا في الحديث ولعله سيتلى الى وجهه
ان النزاع مخصوص بنحو من هكذا وقد صرح العلامه في شرح المختصر والمفارقي وغيرهما
بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه فيه ما ذكره بل فهم التبليغ هنا كفهمه من قول
الملك لوزير من مر هكذا وكذا وجب الرجوع عند المالكيه واما عندنا فيفهم الندب من قراين
اخر مثل كون الامر بالرجوع لا يزيد على الامر بابتداء النكاح وهو امر ندب فالامر مثله
احتج الجمهور بقوله **لان من قال من عبدك بكذا لم يقل الا لفعل غير متعد ولا**
ناقص يعني لو كان الامر بالامر امرا بذلك الشئ لكان قول القايل لعبده مر عبدك
بان يتجر في مال كذا مثلا بعدا ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر في مال سيدك لكان
ناقضا والثاني باطل فيهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمه ان
العلام الغير بان يتجر في مال سيده من غير اجازه من السيد بعد وانه بمنزله قوله
للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مامور بهذا ولست مامورا به
واحتج الاولى بانه فهم ذلك من امر الله رسوله عليه الصلاه والسلام ان يامرنا
ومن امر الملك وزيره ان يامر اهل مملكته والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغه
بل انما فهم لقرينه التبليغ من الرسول لامرايته والامر الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه وبتنزل
على هذه المساله لو اوجب على المامور ان ياخذ من غيره شيا فانه لا يكون اخذا بالاعطا
على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلعم خذ من اموالهم صدقه فانه لا يدل بنفسه
على وجوب اعطا الصدقه على الامه بل انما يجب بدليل اخر كالتوبيخ الذين يكنزون
الذهب والفضه وكالادله الدالله على طاعه الرسول صلعم فما يحكم به ولو لم يكن
الا التعظيم له واراحه ما في مخالفته من الحرج والهضم في اعين الناس المخالف لمقصود
البعثه والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من الاخر
وللاخر لم اوجب عليك الاعطا له ولو كان القول الاول انجا للاعطا في حق الاخر
لكان ناقصا لقوله الثاني والمقصد الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطا لاستلزام
وجوب الحفظ بنا على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لتحقيق ذلك بالمقدوره
واعطا الغير ليس مقدورا للموجب عليه الاخذ فلا يجب **مسئله** اذا امر مطلق
اي بفعل غير معين لخواص ضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزي الممكن

وجوده من الماموديه في الخارج المطابق للماهيه الكلية المشركه بين الجرسان وهو
الذي يعد فاعله ممتثلا للامر بفعله لان الماهيه هي المطلوبه هذا مذهب اصحابنا واكثر
الفقها واختاره بن الحاجب وعن بعض الشافعيه ان الماهيه هي المطلوبه والامر انما يتعلق
بها لانه من جزئياتها ولا بد من تقدم مقدمه قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان لكل ماهيه
اعتبارات ثلثه بها تختلف احكامها احدها شرط شي اي شرط بقيد ها بقيد زايد عليها
وتسمى الماهيه المخلوطه قبل وجودها في الخارج مما لا قرب فيه للعلم الضروري بوجود
الاشخاص في الخارج وهي عباره عن الماهيه والشخص فالماهيه المخلوطه موجوده قطعا
وفيه بحث لانه انما يتم في الاجزا الخارجيه والكلام في الاجزا المجموله وثانيها اخذها
بشرط لاشي اي بشرط خلوها عن اللواحق وتسمى الماهيه المجرده وانها لا توجد في الخارج
اذ لو وجدت لجزمها الوجود الخارجي فلم تكن مجرده عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض
وثالثها اخذها لا بشرط شي يعني لا بشرط مقارنه قيد ولا بشرط عدمها وتسمى الماهيه
المطلقه ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها وفق الخلاف فمن اثبت وجودها
في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق هو الماهيه ومن لا فلا لنا في
الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله لاستحاله وجودها في الاعيان واذا
استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدهما
قوله لانها لو وجدت في الاعيان فالموجود حينئذ اما هي فقط بمعنى لا مع امر زايد عليها
ويلزم على هذا التقدير وجود الامر الواحد بالشخص في اماكن مختلفه وايضا فهو متضاده وهو محال
بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متعين غير مبهم بحيث
اذا لاحظ العقل خصوصيته الممتازه عن غيره لم يكن له ان يفرض شركا كثيرين فلو وجدت
الماهيه المطلقه في الخارج لكانت كذلك مع انها مشركه بين افراد ممكنه في اماكن مختلفه
ومصححه لصفات متضاده فيلزم المحال المذكور او الموجود هي مع امر اخر زايد عليها
وحينئذ اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين ان الاول وجودها اما ان
يقوم بكل واحد منها او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام الشي الواحد بمحلين مختلفين
وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الاجزا لعدم ايصالها بها بالوجود وهو اي
اللازم بكلا قسميه محال وتوا كان ذلك المحال في المحلين عرضا او لا كما حقق في موضعه

ويلزم

ويلزم على التقدير الثاني اخ وهو ان لا يوجد الماهيه وهو خلاف المفروض وان
تعدد وجود الماهيه المطلقه فالامر الزايد عليها لم يمكن حملها على المجموع لان لموجودات
الخارجيه المتغايره اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس
وان فرض فيهما ارتباط وتمانعها ان الماهيه المطلقه المشركه بين الجرسان لو وجدت في
الخارج لكانت اما نفس الجرسان في الخارج او جزا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها
باطله اما الاول فلانها لو كانت عين الجرسان للزم ان يكون كل واحد من الجرسان
عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهيه المشركه وهي
عين الجزي الاخر وعين الغير عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو غير بالضرورة واما
الثاني فلانه لو كان جزا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة لان الجزء الخارجي
ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وح يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حملها
عليها واما الثالث فبين الاستحاله قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني الفرض ان المطلوب
مطلق والجزء يفيد فوجب ان يكون المشروع وهو الماهيه هو المطلوب لا واحد من الجرسان
لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات الثلث فلا يكون الامر بالمطلق امرا
بالمقيد قلنا قد بينا استحاله وجود الماهيه وطلب الشي يتوقف على امكانه اما لان
طلب المحال قبيح واما لان طلب الشي فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم
عدم استلزام المطلق للمقيد فما يحن فيه لان من لوازم طلب الماهيه طلب فرد منها لاستحاله
وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع مسئلة الامران ان تعاقبا اي ورد
متعاقبين فاما ان يكونا بفعلين مختلفين او بفعلين متماثلين ان كانا لا اول منهما غيران
ايضا فاما ان امكن الجمع بينهما كالصلوه والصوم او امتنع كالصلوه في مكانين او الصلوه
مع ادا الزكوه وان كانا متماثلين فاما ان كون بعطف اولا ان كان بعطف فيأتي
وان لم يكن بعطف فاما ان منع مانع من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون
المانع هو التعريف في مثل الثاني كاعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم وان اللام
ظاهر في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا حمل بن عباس في قوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين اوغير
التعريف لكونه غير قابل للتكرار يجب الزاد بحوم يوم الجمعه صم يوم الجمعه او يجب الاعاده

كقول السيد لعبده اسقني ماء والاختلاف في هذه الصور ان الثاني تاكيد محض وان
كان الثاني وهو ان لا يكون مانع من التكرار فالتاسيس وهو افادة الثاني لغير
فايدة الاول فالتاكيد وهو افادته تعيين فايدة الاول والوقف في ذلك اقوال ثلثة
الاول قول الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر
والحاكم والرازي والثاني قول الامام المنصور بالله والشيخ ابي الحسن الرصاص وغيرهما
والثالث قول ابي الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهما حجة الاولين التاسيس
اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على فايدة اصلية اولى وحجة الثاني ان التكرار
في التاكيد اكثر منه في التاسيس فيحمل على التاكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب واما الوقف
فلاجمال التاسيس والتاكيد وتعارض دليلي القولين من غير ترجيح لاحدهما على
الاخر وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التاكيد فوت المقصود من الواجب
الذي يفيده التاسيس وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان فوت مقصود التاكيد
وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله على التاسيس
مخالفة الاصل الذي هو البراءة بخلاف حمله على التاكيد فيكون اولى وان كان العاطف
بين المتماثلين بعطف فهو تاسيس بالاتفاق وذلك لان الشيء لا يعطف على نفسه
ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين وصل ركعتين فان عطف وعرف بعني
حصل في الامرين المتماثلين فورا المغايرة والايجاد لحو صل ركعتين وصل الركعتين
وكذا اسقني ماء واسقني ماء لان اللام والعاطف يعارضان العطف وبعيد فالترجيح
هو الواجب ان امكن والا فالوقف ومن الناس من جزم بالتاسيس لان الواو واللام اذا
تعارضا بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما من المعارضة واعترض بان هذا الوجه
يعارضه براءة الذمة فصل لفظ النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل وخيص
في الاصطلاح بانه القول الاشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء وفي ايراد الشيء
قد طهرت كما تقدم في تعريف الامر مسئلة ويرد مسمى النهي وهو الصيغة في معان كثيرة
منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والكراهة
كقوله صلعم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها
بركة رواه احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه والدعاء كقوله تعالى ربنا

لا تزغ قلوبنا والارشاد نحو قوله تعالى لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسؤكم هكذا وقع
التمثيل به قيل وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بان الاشيا التي تسال عنها السائل لا تعرف من
السؤال هل تودي الى محذور اولا فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم العلم بها حتى يجتنب
السؤال عنها وقوله صلعم لا تاكلوا البصل الذي رواه ابن ماجه عن عقبة بن عامر والهدد
كقول العبد لا مثل امرك لا امثل امرك والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك الى ما
متعنا به الايه وقيل لا يصح التمثيل بهذه الايه لان النهي فيها للتحريم لان المخاطب بها النبي
صلعم وتحريم ما لا يعين معدود من خصايصه واجيب بانه لم يخرج عن افادة التحقير
فيكون عاما للنبي صلعم ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراما فيكون مشملا على التحريم
باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتامل وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا
تحسبن الله غافلا الايه والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معاني
غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والادب كقوله تعالى ولا
تنسوا الفضل بينكم وهذا راجع الى الكراهة لان المراد لا تغالطوا اسباب النسيان فان
النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل ادموه الى الموت
حتى لا تموتوا الا وانتم مسلمون والالحاق نحو لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والمراد
تحقيق شان المخاطب بهذا النهي ولعله راجع الى الياس والالتماس كقول الملتمس لا تفعل كذا وقد سبق بيان هذه في الامر اذا عرفت ذلك فالصيغة حقيقة في الاول وهو
التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل
حقيقة في الثاني فقط وقيل بل حقيقة فيهما اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقيل
بالوقف جهلا بالحقيقي من هذه المعاني وهو مذهب بعض الاشاعرة اما الاول فمثل ما مر
في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة على الفور على التحريم وشاع ذلك من
غير انكار واما الثاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم
ورد بالمنع بل السابق الى الفهم منه عند التجرد التحريم واما الثالث فلان الاصل في
الاطلاق الحقيقة او الاشتراك فيها في رجحان الاول فجعله لاحدهما تقييد من غير دليل
ورد بانا ذكرنا انما يتم مع استواء دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم